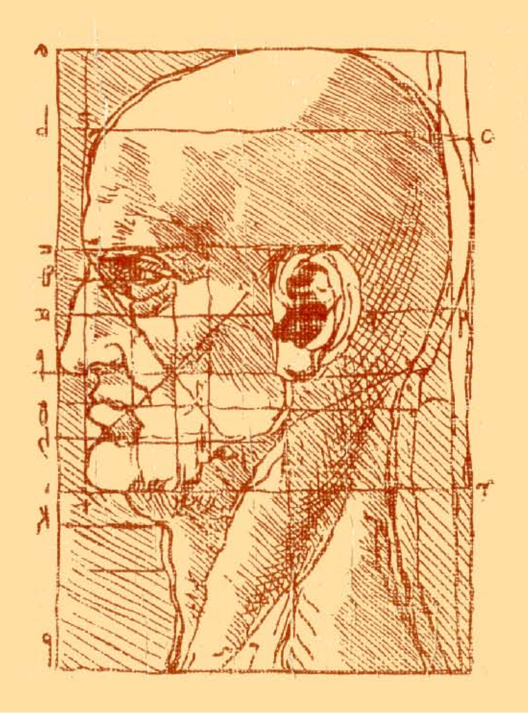


# VERDAD Y METODO II

Hans-Georg Gadamer



# VERDAD Y METODO II

HERMENEIA 34

Otras obras publicadas
en la colección Hermeneia:

- H. G. Gadamer, *Verdad y método I* (H 7)
- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 8)
- E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (H 26)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
- J. P. Miranda, *Racionalidad y democracia* (H 42)
- F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (H 43)
- G. Pastor, *Sociología de la familia* (H 44)

Hans-Georg Gadamer

# Verdad y método
# II


Ediciones Sígueme - Salamanca 1998

Tradujo Manuel Olasagasti
sobre el original alemán *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*


Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España
ISBN: 84-301-1180-8
Depósito Legal: S. 167-1998
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 1998

# Contenido

I. Introducción

1. Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985) ........ 11

II. Preliminares

2. El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943) ........ 33
3. La verdad en las ciencias del espíritu (1953) ........ 43
4. ¿Qué es la verdad? (1957) ........ 51
5. Sobre el círculo de la comprensión (1959) ........ 63
6. La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas (1960) 71
7. La historia del concepto como filosofía (1970) ........ 81
8. Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977) 95

III. Complementos

9. Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización» (1961) ........ 121
10. La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965) ........ 133
11. Hombre y lenguaje (1965) ........ 145
12. Sobre la planificación del futuro (1966) ........ 153
13. Semántica y hermenéutica (1968) ........ 171
14. Lenguaje y comprensión (1970) ........ 181
15. ¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento? (1973) ........ 195
16. La incapacidad para el diálogo (1971) ........ 203

## IV. Ampliaciones

17. La universalidad del problema hermenéutico (1966) .... 213
18. Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método* I (1967) ......... 225
19. Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971) 243
20. Retórica y hermenéutica (1976) ........................ 267
21. ¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica (1976) ............................ 283
22. La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978) 293
23. Problemas de la razón práctica (1980) ................. 309
24. Texto e interpretación (1984) ......................... 319
25. Destrucción y deconstrucción (1986) ................... 349

## V. Anexos

26. Hermenéutica (1969) ..................................... 363
27. Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977) ...... 375

*Indicaciones bibliográficas* ................................ 403

*Indice analítico* ........................................... 407

*Indice de nombres* .......................................... 421

# I
# Introducción

1

# Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985)

Al cabo de un cuarto de siglo parece llegado el tiempo de examinar en su consistencia global un esbozo teórico que recogía investigaciones en torno a la unidad de un todo filosófico enfocadas desde diversos ángulos, y de averiguar especialmente si se advierten grietas y fisuras en la coherencia del conjunto. ¿Delatan graves deficiencias estructurales de construcción o éstas afectan más a la forma de la presentación, que se resiente en parte del paso del tiempo?

Resulta sin duda anticuado cargar el acento, dentro de las denominadas ciencias del espíritu, en las ciencias filológico-históricas. En la era de las ciencias sociales, del estructuralismo y de la lingüística no parece suficiente esta vinculación a la herencia romántica de la escuela histórica. Esa es, en efecto, la limitación de las propias experiencias iniciales que aquí se deja sentir. El objetivo global no obstante, era la universalidad de la experiencia hermenéutica, que debe ser accesible desde cualquier punto de partida si ha de ser una experiencia universal[1].

Menos consistente es aún la imagen que esta investigación presenta de las ciencias naturales. Sé muy bien que hay aquí un gran campo de problemas hermenéuticos que rebasa mi propio ámbito en el proceso de investigación científica. Sólo en las ciencias histórico-filológicas estoy en condiciones de poder participar esporádicamente con alguna competencia en la labor investigadora. Cuando no puedo examinar trabajos originales no me siento legitimado para descubrir al investigador lo que hace y lo que le sucede. Lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica.

1. Más precisiones en el presente volumen, sobre todo en el artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología*, cf. *infra*, 225ss.

La implicación de una problemática hermenéutica en las ciencias naturales quedó patente para mí, ya en el año 1934, en una acertada crítica de Moritz Schlick al dogma de las proposiciones protocolarias[2]. Pero dadas las circunstancias de aislamiento en que se desarrollaron las ideas de este libro, fue el fisicalismo y la *unity of science* la concepción que se impuso formalmente. Aún no había aparecido en el horizonte el *linguistic turn* de la investigación anglosajona. La obra tardía de Wittgenstein sólo pude estudiarla una vez concluida mi propia trayectoria intelectual, y también comprobé con posterioridad que la crítica de Popper al positivismo entrañaba ciertos temas afines a mi orientación personal[3].

Soy muy consciente del desfase de los puntos de partida de mi pensamiento. Toca a los más jóvenes abordar las nuevas condiciones de la praxis hermenéutica, y así lo están haciendo en algunos aspectos. Me ha parecido excesiva para un octogenario la pretensión de seguir aprendiendo. Por eso he dejado sin modificaciones el texto de *Verdad y método* al igual que el resto de mis trabajos, y me he limitado a introducir ocasionalmente pequeñas mejoras.

Otra cosa es la cuestión de la coherencia interna de mi obra dentro de sus límites. En este sentido el presente volumen, segundo de mis *Obras completas,* tiene un carácter complementario. Su contenido se articula en tres apartados: *preliminares* del libro, que pueden ser útiles en su intención anticipatoria; *complementos* elaborados en el transcurso de los años (ambas partes, publicadas ya sustancialmente en mis *Kleine Schriften);* y la sección más importante, *ampliaciones,* que en parte tenía prevista y en parte es fruto del debate de mis ideas. Fue sobre todo la teoría de la literatura lo que me indujo desde el principio a avanzar en mi pensamiento y lo que aparece explicitado en estrecha conexión con la praxis hermenéutica. El debate con Habermas sobre las cuestiones fundamentales de carácter hermenéutico y el frecuente encuentro con Derrida aportaron nuevas aclaraciones que encajan perfectamente en el contexto del presente volumen. El *anexo,* en fin, recoge un artículo complementario, *Hermenéutica* (1969). Mi autopresentación, escrita en 1973, pone fin al volumen. Un índice común de *Verdad y método* I y II subraya su interconexión. Espero que este segundo volumen sirva para mejorar las deficiencias de mi libro y estimular el trabajo de los más jóvenes.

En empresas de este género es de rigor tener en cuenta el eco que el propio proyecto ha despertado en la crítica. Que cada tema involucra su propia historia efectual es una verdad hermenéutica que tampoco

2. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*: Erkenntnis 4 (1943). También en Id., *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, especialmente 290-295 y 300-309.

3. Cf. en perspectiva actual la instructiva introducción de J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics - A Reading of Truth and Method,* Yale 1985.

cabe olvidar en este caso. Debo remitir en este sentido a mi prólogo a la segunda edición y a mi epílogo a la tercera y cuarta. Hoy me parece, en mirada retrospectiva, que no llegué a alcanzar la deseada consistencia de tipo teórico en un punto concreto. No queda suficientemente claro cómo armonizan los dos proyectos fundamentales que contraponen la noción de juego a la mentalidad subjetivista de la época moderna. Está, por una parte, la orientación en el juego del arte y, por otra, la fundamentación del lenguaje en el diálogo, abordando el juego del lenguaje. Esto plantea la otra cuestión, decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo. Tuve que introducir así la noción de juego en mi perspectiva ontológica, ampliada al universal de la lingüisticidad. Se trataba de conjugar más estrechamente el juego del lenguaje con el juego del arte, que era a mi juicio el caso hermenéutico por excelencia. Ahora resulta obvio concebir la lingüisticidad universal de nuestra experiencia del mundo dentro del modelo de juego. Ya en el prólogo a la segunda edición de mi libro y en las páginas *Die phänomenologische Bewegung* (El movimiento fenomenológico)[4] señalé la convergencia de mis ideas sobre la noción de juego elaboradas en los años treinta con el Wittgenstein tardío.

Porque llamar al aprendizaje del habla proceso de aprendizaje es sólo un modo de hablar. Se trata en realidad de un juego: juego de imitación y de intercambio. La formación de voces y el placer que produce se conjugan en el afán imitativo del niño receptor con el destello súbito del sentido. Nadie puede resolver de modo racional el tema de la primera comprensión del sentido. Siempre han precedido las experiencias prelingüísticas y, sobre todo, el intercambio de miradas y gestos, y todas las transiciones son fluidas. Nadie puede construir el proceso de eso que la lingüística actual llama «competencia lingüística». No consiste, evidentemente, en el hecho de un lenguaje correcto. El término «competencia» significa que la capacidad lingüística que se va formando en el hablante no se puede describir como una aplicación de reglas ni, por tanto, como un mero manejo correcto del lenguaje. Debe considerarse fruto de un proceso de ejercicio lingüístico más o menos libre el que alguien «discierna» al final, por su propia competencia, lo que es correcto. Un punto capital de mi intento de expresar a nivel hermenéutico la universalidad de la dimensión lingüística es considerar el aprendizaje del habla y la adquisición de la orientación en el mundo como la trama indisoluble de la historia educativa del ser humano. Es quizá un proceso que nunca acaba, pero

4. *Kleine Schriften* III, 150-189, *Ges. Werke* III.

que fundamenta una cierta competencia[5]. Esto se constata en el aprendizaje de lenguas extranjeras; es muy difícil alcanzar esa competencia si no se está inmerso largo tiempo y a fondo en el ambiente lingüístico correspondiente. Por lo general la competencia sólo se logra en la propia lengua materna o lengua que se habla donde uno ha aprendido a mirar el mundo con los ojos de la lengua materna y a la inversa, el primer proceso de capacitación lingüística comienza a articularse desde el mundo que rodea al individuo.

La pregunta es ahora saber cómo se conjuga el juego lingüístico que es el juego mundano de cada uno con el juego del arte. ¿Qué relación guardan entre sí? Está claro que en ambos casos la dimensión lingüística se inserta en la dimensión hermenéutica. Creo haber mostrado de modo fehaciente que la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo común[6]. He transcendido la lógica de pregunta y respuesta tal como fue esbozada ya por Collingwood porque la orientación en el mundo no se produce sólo en la dinámica de pregunta y respuesta de los hablantes, sino que acontece desde las cosas mismas en cuestión. La cosa *suscita preguntas*. Por eso la pregunta y la respuesta se dan también entre el texto y su intérprete. La escritura como tal no modifica en nada la situación. Se trata de la cosa en cuestión, de su «ser» de un modo u otro. Las comunicaciones por carta lo que hacen es continuar la conversación por otros cauces. Otro tanto sucede con el libro, que aguarda la respuesta del lector, la apertura de un diálogo. Algo tiene aquí que ver con el lenguaje.

Pero ¿qué decir de la obra de arte y especialmente de la obra de arte lingüística? ¿En qué sentido cabe hablar ahí de una estructura dialogal de la comprensión y del entendimiento? No hay aquí un autor que responda como interlocutor ni una cosa que pueda ser de un modo u otro y esté en discusión. La obra textual está ahí, en sí misma. La dialéctica de pregunta y respuesta sólo funciona aquí, si acaso, en una dirección, por parte de aquel que intenta comprender una obra de arte, que interroga y se interroga y que trata de escuchar la respuesta de la obra. Siendo uno, ese sujeto podrá ser a la vez, como todo ser pensante, el que pregunta y el que responde, tal como ocurre en el diálogo real; pero este diálogo del lector consigo mismo no parece ser un diálogo con el texto fijo y acabado. ¿O sí? ¿hay en realidad un texto acabado?

5. Posteriormente hice una aportación al debate en una sesión de la Academia evangélica de Herrenalb sobre la lingüisticidad y sus límites, recogida en *Evolution und Sprache:* Herrenalber Texte 66 (1985) 89-97.

6. Cf. I, 447s.

No aparece la dialéctica de pregunta y respuesta. Lo peculiar de la obra de arte es, precisamente, que nunca se comprende del todo. Es decir, cuando nos acercamos a ella en actitud interrogadora, nunca obtenemos una respuesta definitiva que nos permita decir «ya lo sé». Obtenemos de ella una información correcta... y nada más. No podemos sacar de una obra de arte las informaciones que guarda en sí hasta dejarla vacía, como ocurre con los comunicados que recibimos. La recepción de una obra literaria a través del oído interior que escucha en la lectura es un movimiento circular en el que las respuestas se tornan preguntas y provocan nuevas respuestas. Esto hace que perdure una obra de arte, sea cual fuere su género. La duración es una nota característica en la experiencia del arte. Una obra de arte nunca se agota. Nunca queda vacía. Precisamente definimos la ausencia de arte, la imitación, el efectismo, etc. diciendo que lo encontramos «vacío». Ninguna obra de arte nos habla siempre del mismo modo. La consecuencia es que nuestra respuesta debe ser cada vez distinta. Otras sensibilidades, otras atenciones, otras aperturas hacen aflorar la figura única, propia, unitaria e idéntica, la unidad de la expresión artística, en una pluralidad inagotable de respuestas. Creo que es un error oponer la diversidad inagotable a la identidad irreductible de la obra de arte. Frente a la estética de recepción de Jauss y frente al deconstructivismo de Derrida (afines en este punto) hay que decir, a mi juicio, que la tesis de la identidad de sentido de un texto no es una recaída en el platonismo desfasado de una estética clasicista ni un estancamiento en la metafísica.

Cabe preguntar, no obstante, si mi propio intento de concertar la diferencia de la comprensión con la unidad del texto o de la obra y sobre todo si mi insistencia en la idea de «obra» en el ámbito del arte no presuponen un concepto de la identidad en la línea de la metafísica: cuando la reflexión de la conciencia hermenéutica reconoce que el comprender es siempre «comprender de otro modo», ¿tiene en cuenta la resistencia y la opacidad que caracterizan a la obra de arte? Y el modelo del arte, ¿puede constituir realmente el marco en el que se puede desarrollar una hermenéutica general?

Mi respuesta es que el punto de partida de mi teoría hermenéutica fue precisamente que la obra de arte es un reto a nuestra comprensión porque escapa siempre a todas las interpretaciones y opone una resistencia nunca superable a ser traducida a la identidad de un concepto. Creo que, en este punto, la *Crítica del juicio* de Kant tiene mucho que enseñarnos. De ese modo el modelo del arte ejerce la función orientadora que posee la primera parte de *Verdad y método* para el conjunto de mi proyecto de una hermenéutica filosófica. Esto queda claro si se ha de respetar la «verdad» del «arte» en la infinita variedad de sus «expresiones».

Siempre me he confesado partidario de esa «mala» infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel. En todo caso, el capítulo de *Verdad y método* I que aborda el tema de los límites de la filosofía de la reflexión y pasa al análisis del concepto de experiencia, intenta elucidar este punto. En ese capítulo llego a utilizar contra el propio Hegel el concepto de «filosofía reflexiva» empleado polémicamente por él y veo en su método dialéctico un compromiso inadmisible con la idea moderna de la ciencia. Si ese método asume la reflexión externa de la experiencia progresiva en la autorreflexión del pensamiento, no pasa de ser una reconciliación en la esfera del mismo.

Es difícil sustraerse, por otra parte, a la lógica interna del idealismo de la conciencia y a la fuerza del movimiento reflexivo que todo lo sumerge en la inmanencia. ¿No tenía razón Heidegger al abandonar incluso la analítica transcendental del «estar ahí» y el enfoque desde la hermenéutica de la facticidad? ¿cuál fue mi itinerario en este punto?

Mi punto de partida fue Dilthey y el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, y mi postura fue crítica. Pero sólo a duras penas llegué a establecer por esta vía la universalidad del problema hermenéutico, que era lo que perseguía desde el principio.

En algunos aspectos de mi argumentación se nota especialmente que mi punto de partida, las ciencias históricas del espíritu, es unilateral. Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aun siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. Cada uno de estos encuentros delata como idea preconcebida algo que al sujeto le parecía evidente y le impedía ver la identificación ingenua con lo propio y el malentendido consiguiente. Aquí se advierte la importancia de conocer el significado primario de la conversación incluso para la investigación etnológica y lo problemático de su técnica de los cuestionarios[7]. Pero es cierto que cuando se interpone la distancia temporal, ofrece una ayuda crítica especial, porque a veces es la única manera de caer en la cuenta de los cambios producidos y de observar

7. Cf. el nuevo libro de L. C. Watson - M.-B. Watson-Franke, *Interpreting Life Histories*, Rutgers 1985.

las diferencias existentes. Recordemos la dificultad de enjuiciar el arte contemporáneo, al que me refería especialmente en mi exposición.

Tales consideraciones amplían sin duda la significación de la experiencia de distancia. Pero siguen aún en el contexto argumentativo de una teoría de las ciencias del espíritu. El verdadero móvil de mi filosofía hermenéutica fue otro. Yo estaba habituado a la crisis del idealismo subjetivo, que irrumpió en mi juventud con la recuperación de la crítica kierkegaardiana a Hegel. Esa crisis dio otro rumbo al sentido de la comprensión. Ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo. Este tema me guió desde el principio. Afloró plenamente en el trabajo de 1943, que ofrezco renovado en el presente volumen[8]. Cuando Heidegger conoció este pequeño ensayo, lo aplaudió, pero sin dejar de preguntar: «¿Y qué hay del «arrojamiento?». El sentido de la pregunta de Heidegger era evidentemente que el término «arrojamiento» implica la instancia contra el ideal de la plena autoposesión y autoconciencia. Pero yo tenía presente el fenómeno especial del otro y busqué por ello en el *diálogo* la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo. Así se me abrió un ámbito de cuestiones que me habían interesado ya desde los inicios, con Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber y Viktor von Weizsäcker.

Esto queda patente cuando intento repensar hoy mi propia relación con Heidegger y mi adhesión a su pensamiento. La crítica ha sido muy divergente sobre esta relación. En general se ha dejado guiar por el hecho de haber utilizado yo el concepto de «conciencia histórico-efectual». El hecho de emplear el concepto de conciencia, cuya parcialidad ontológica mostró Heidegger en *Ser y tiempo* con tanta claridad, significa por mi parte únicamente la adaptación a un uso verbal que me parece natural. Esto hizo creer que yo quedaba anclado en la problemática del primer Heidegger, que parte del «estar ahí» preocupado por el ser y caracterizado por la comprensión del ser. El Heidegger tardío intentó superar la concepción filosófico-transcendental que había propuesto en *Ser y tiempo*. Pero mi objetivo al introducir el concepto de conciencia histórico efectual era precisamente preparar el camino del Heidegger tardío. Cuando su pensamiento dejó atrás el lenguaje conceptual de la metafísica Heidegger se vio en un vacío terminológico que le llevó a buscar apoyo en el lenguaje de Hölderlin y en una fraseología semipoética. En mi serie de pequeños trabajos sobre el Heidegger tardío[9] he intentado poner en claro que su lenguaje en esa época no supone una caída en la poesía, sino que sigue la línea de su pensamiento, pensamiento que me guió hacia mis propias cuestiones.

8. Cf. *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*, cf. *infra*, 33s.
9. *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, Ges. Werke* III, Tübingen 1983.

Mi periodo de aprendizaje con Heidegger concluyó con el regreso de éste de Marburgo a Friburgo y con el comienzo de mi actividad docente en Marburgo. Por entonces pronunció Heidegger las tres conferencias de Frankfurt conocidas hoy como «El ensayo sobre la obra de arte». Yo las escuché en 1936. En ellas figuraba el concepto de *tierra*, con el que Heidegger transcendía una vez más el vocabulario de la filosofía moderna que él había renovado con el espíritu del idioma alemán y revitalizado en sus lecciones de clase. Eso despertó en mí un eco inmediato porque se ajustaba a mis propios temas y a mi experiencia de la afinidad entre arte y filosofía. Mi hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo. Con este fin mantuve el concepto de conciencia, cuya función fundamentadora había sido el blanco de la crítica ontológica de Heidegger. Pero traté de delimitar bien este concepto. Heidegger vio sin duda en él una recaída en la dimensión que él había superado, aunque no dejó de advertir que mi objetivo apuntaba en la misma dirección de su pensamiento. No me incumbe a mí decidir si el camino que emprendí puede llegar a afrontar los desafíos intelectuales de Heidegger. Pero hoy cabe afirmar que se trata de un tramo del camino desde el cual se pueden verificar algunos intentos del Heidegger tardío y que dicen algo a aquel que no pueda compartir la trayectoria conceptual del mismo. En cualquier caso, hay que leer correctamente mi capítulo sobre la conciencia histórico-efectual en *Verdad y método* I, 415-447. No se puede ver en él una modificación de la autoconciencia: por ejemplo, una conciencia de la historia efectual o un método hermenéutico basado en ella. Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esa historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual es, como dije entonces, «más ser que conciencia»[10].

Por eso no me parece correcto que algunos de los mejores críticos de la hermenéutica, como Heiner Anz, Manfred Frank o Thomas Seebohm[11], consideren la recuperación de ciertos conceptos tradicionales de la filosofía como un punto flaco de mi línea de pensamiento. También Derrida esgrime este argumento contra Heidegger en términos similares[12]. Heidegger fracasó, según él, en la superación de la metafísica que Nietzsche en cambio había llevado a cabo. Siguiendo esa argumentación, la nueva recepción francesa de Nietzsche desemboca lógicamente en la disolución del problema del ser y del sentido.

10. Cf. I, 438, 547; cf. también *infra*, 241.

11. H. Anz, *Die Bedeutung poetischer Rede. Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie*, München 1979; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt 1980, y *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984; Th. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972.

12. *Marges de la Philosophie*, Paris 1972, 77.

Yo tengo que afirmar, frente a Heidegger, que la metafísica no tiene un lenguaje propio. Esto lo expuse ya en el escrito de homenaje a Löwith[13]. Lo que hay son unos conceptos de la metafísica cuyo contenido se define por el empleo de las palabras, como ocurre con todos los vocablos. Los conceptos que utiliza el pensamiento no están regidos por una regla fija e inmutable, al igual que ocurre con las palabras de nuestro lenguaje cotidiano. El lenguaje de la filosofía, por mucha carga tradicional que soporte, como es el caso de la metafísica aristotélica traducida al latín, intenta siempre efectuar una fluidificación de todas las ofertas lingüísticas. Puede incluso remodelar en latín antiguas orientaciones semánticas, algo que yo admiro desde hace tiempo en el genio de Nicolás de Cusa. Esa remodelación no tiene por qué producirse en la línea de la dialéctica hegeliana o de la violencia idiomática heideggeriana. Los conceptos que yo empleo en mi contexto quedan redefinidos por su uso. Tampoco se trata precisamente de los conceptos de la metafísica aristotélica clásica que la ontoteología de Heidegger nos ha descubierto de nuevo. Pertenece mucho más a la tradición platónica. Palabras como *mimesis, methexis, participación, anamnesis* o *emanación,* que yo he utilizado a veces con un ligero retoque, por ejemplo en el caso de la *representación*[14], son de cuño platónico. En Aristóteles suelen aparecer en línea crítica y no forman parte del acervo conceptual de la metafísica fundada en su figura escolástica por Aristóteles. Remito de nuevo a mi ensayo académico sobre la idea del bien[15], donde intento, a la inversa, mostrar que el propio Aristóteles era probablemente más platónico de lo que supone y que su esquema de ontoteología es sólo una de las perspectivas que él deriva de su física y que aparecen reunidas en los libros de metafísica.

Llego así al punto de la auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger, al que dedico buena parte de mi trabajo y especialmente de mis estudios sobre Platón[16] (tuve la satisfacción de ver que justamente estos trabajos significaron algo para Heidegger en los últimos años de su vida. Figuran en el volumen VI y parte del volumen VII). Presumo que no se puede leer a Platón como precursor de la ontoteología. La misma metafísica de Aristóteles ofrece otras dimensiones diferentes a las que descubrió Heidegger en su tiempo. Creo que puedo remitirme para ello, dentro de ciertos límites, al propio Heidegger. Pienso sobre todo en la temprana preferencia de Heidegger por la «famosa analogía», como solía decir él en la época de Marburgo.

13. *Anmerkungen zu dem Thema Hegel und Heidegger, FS Für K. Löwith,* Stuttgart 1967, 123-131. También en *Heideggers Wege* 61-69; cf. *Ges* Werke III.

14. Cf. I, 105s, 190s, 262s.

15. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Sitzungsbericht der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-Histor. Klasse, Abh. 2), Heidelberg 1978, 16 *(Ges. Werke VII).*

16. Cf. *Ges. Werke* V, VI y VII.

Esta doctrina aristotélica de la *analogia entis* fue para él un recurso que solía utilizar contra el ideal de fundamentación última, como orientó también a Husserl en la línea de Fichte. A una prudente distancia de la autointerpretación transcendental de Husserl aparece a menudo en Heidegger la expresión «co-originariedad» como un eco de la *analogía* y, en el fondo, como un giro fenomenológico-hermenéutico. No fue, pues, únicamente la crítica aristotélica a la idea del bien lo que llevó a Heidegger desde el concepto de *phronesis* a sus propios planteamientos. El núcleo mismo de la metafísica aristotélica le sirvió de estímulo, y tanto más la física, como demuestra su artículo sobre la *physis*, tan rico en perspectivas[17]. Eso podrá explicar por qué yo he otorgado tanta importancia a la estructura dialogal del lenguaje. Lo que aprendí del gran conversador Platón o, más exactamente, del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos. Creo que mi interpretación del excurso de la Carta séptima está por encima de cualquier discusión crítica de la autenticidad de este fragmento. Se puede comprender así por qué el lenguaje de la filosofía se desenvuelve siempre, desde entonces, en diálogo con su propia historia; antaño, a través del comentario, la enmienda y la variación; después de la aparición de la conciencia histórica, en una duplicidad nueva y tensa entre reconstrucción histórica y transposición especulativa. El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque este diálogo dure siglos y milenios. Por esta razón los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos.

Quizá sea éste el lugar adecuado para añadir ciertas notas a algunas ampliaciones y exposiciones autónomas del problema hermenéutico propuestas, entre otros, por Hans-Robert Jauss y Manfred Frank, de un lado, y Jacques Derrida de otro. Es indudable que la estética de recepción desarrollada por Jauss descubre toda una dimensión en el estudio de la literatura. Pero ¿se opone realmente a lo que yo tengo presente en mi hermenéutica filosófica? Creo que se malentiende la ilustración que yo hacía de la historicidad de la comprensión con el ejemplo del concepto de lo clásico si se entiende eso como una preferencia por el clasicismo o por la noción vulgar de platonismo. Todo lo contrario. El ejemplo de lo clásico en *Verdad y método* I está destinado a mostrar hasta qué punto la atemporalidad de lo que se llama clásico (y que incluye sin duda componentes normativos, pero que no es ninguna denominación de estilo) está lleno de movilidad histórica, haciendo que la comprensión cambie y se renueve constantemente. Así pues, el ejemplo de lo clásico no tiene nada que ver ni

17. *Vom Wesen und Begriff der Physis*. Aristóteles, Physik B I.

con el ideal del estilo clásico ni tampoco con el concepto vulgar de platonismo, que yo considero una desviación de las verdaderas intenciones de Platón[18]. Aquí vio Oscar Becker mejor que Jauss cuando me reprochó en su crítica la inmersión en la historia y esgrimió contra mí el pitagorismo del número, del sonido y del sueño[19]. Yo no me sentí concernido. Pero no se trata aquí de eso. La estética de recepción de Jauss quedaría truncada, a mi juicio, si pretendiera disolver la obra que subyace en cada forma de recepción a meras facetas.

Tampoco me convence que la «experiencia estética» que Jauss intenta hacer valer traduzca satisfactoriamente la experiencia del arte. Tal era precisamente el sentido de mi expresión «indistinción estética»: la experiencia estética no se puede aislar hasta el punto de convertir el arte en mero objeto de fruición. Algo similar ocurre, a mi juicio, con el *rechazo* de la fusión de horizontes por Jauss. Yo mismo subrayé en mi análisis que el horizonte representa un momento integral en el proceso de investigación hermenéutica. Pero la reflexión hermenéutica enseña que esta tarea nunca se realiza del todo, por razones esenciales, y que eso no demuestra la debilidad de nuestras experiencias. El estudio de la recepción no se puede desentender de las implicaciones hermenéuticas que subyacen en toda interpretación.

También Manfred Frank ha promovido sustancialmente la hermenéutica filosófica con sus trabajos, basados en un conocimiento profundo del idealismo alemán y del romanticismo. Pero tampoco en este caso me resultan convincentes todos los extremos. Este autor ha censurado en varias publicaciones[20] mis análisis críticos de la interpretación psicológica de Schleiermacher. Se ha apoyado en ideas del estructuralismo y del neoestructuralismo y ha prestado mucha atención a la interpretación gramatical de Schleiermacher, partiendo de la semiótica moderna. Apela a ella contra la interpretación psicológica. Pero creo que no se puede infravalorar así la interpretación psicológica, que fue el aporte realmente nuevo de Schleiermacher. Tampoco se puede reducir el concepto de adivinación diciendo que se trata simplemente de *estilo*. Como si el estilo no fuese la concreción del discurso. Además, Schleiermacher retuvo hasta el final el concepto de adivinación, como demuestra el decisivo discurso académico de 1829[21].

18. En mi trabajo sobre la idea del bien mencionado en p. 19 intenté mostrar que esta tendencia empezó ya con Aristóteles: éste convierte la meta-matemática platónica en meta-física.

19. Philosophische Rundschau 10 (1962) 225-237.

20. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977, y *Einleitung zu Schleiermacher*: Hermeneutik und Kritik 1977 (7-66).

21. El concepto de *adivinación* desempeña allí el papel descrito por mí. El método adivinatorio es sin duda analógico; pero la cuestión es saber a qué ha de servir este método de la analogía. «Toda comunicación es el reconocimiento del sentimiento», cita el propio

No se puede hablar de un sentido puramente lingüístico de la interpretación gramatical, como si ésta pudiera darse sin la interpretación psicológica. El problema hermenéutico surge precisamente en la interferencia de la interpretación gramatical con la interpretación psicológica individualizante, donde intervienen los complejos condicionamientos del intérprete. Reconozco que yo debiera haber tenido más en cuenta la dialéctica y la estética de Schleiermacher, que Frank invoca con razón. Entonces habría evaluado mejor la riqueza individualizante de la comprensión en Schleiermacher. Pero inmediatamente después de la aparición de *Verdad y método* I recuperé algo de todo eso[22]. No me interesaba evaluar a Schleiermacher en todas sus dimensiones, sino caracterizarlo como autor de una historia efectual que comenzó ya con Steinthal y pasó a dominar la cúspide del tipo de teoría de la ciencia utilizado por Dilthey. Eso, a mi juicio, viene a reducir el problema hermenéutico, y tal historia efectual no es una ficción[23].

Entretanto, otros trabajos más recientes de Manfred Frank han informado al lector alemán sobre los elementos básicos del neoestructuralismo[24]. Esos trabajos me han aclarado varios extremos. La exposición de Frank me ha hecho conocer especialmente hasta qué punto el repudio de la metafísica de la *présence* por parte de Derrida se inspira en la crítica de Heidegger a Husserl y a la ontología griega bajo el signo de la *Vorhandenheit* (subsistencia). Pero en esa perspectiva no se hace justicia a Husserl ni a Heidegger. Husserl no se quedó en la significación unívoca ideal de la que hablan las primeras *Investigaciones lógicas*, sino que intentó mostrar la identidad allí supuesta mediante su análisis del tiempo.

La fenomenología de la conciencia del tiempo explica la fundamentación temporal de la validez objetiva. Tal es la indudable intención de Husserl y no deja de ser convincente. La identidad no desa-

Frank en su meritoria reedición de la *Hermenéutica* de Schleiermacher 52. No como interpretación gramatical, que posibilita por el contrario una comprensión plena (Lücke 205), sino como interpretación psicológica, la interpretación no puede ser plena. La individualización y por tanto el problema hermenéutico no se cifra en la interpretación gramatical, sino en la interpretación psicológica. De eso se trata y es lo que a mí me interesaba. Frank insiste en cambio con razón, frente a Kimmerle, en que la interpretación psicológica aparece desde el principio en Schleiermacher y se impuso gracias a él en la hermenéutica.

22. Cf. mi artículo *Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutick*, en *Kleine Schriften* III, 129s; cf. *Ges. Werke* IV.

23. Hace poco W. Anz ha elaborado en Zeitschrif Für Theologie und Kirche, 1985, 1-21, en un significativo artículo titulado *Schleiermacher und Kierkegaard*, los aspectos de la «dialéctica» de Schleiermacher que son aprovechables para una hermenéutica filosófica.

24. Cf. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französichen Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1980 y *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1983.

parece, a mi entender, rechazando la idea husserliana de última fundamentación transcendental y, con ello, el reconocimiento del *ego* transcendental y su autoconstitución temporal como última instancia fundamentadora de las *Investigaciones lógicas*.

La identidad del yo y la identidad del sentido que se constituye entre los interlocutores no quedan erosionados por eso. Es cierto que la comprensión de uno por otro no cubre todo el ámbito de lo comprendido. Aquí el análisis hermenéutico tiene que eliminar claramente un falso modelo de comprensión y de acuerdo. En el acuerdo, además, la diferencia nunca se disuelve en la identidad. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro. Hay co-incidencia, como dice bellamente el término. Es una forma superior de *syntheke,* dicho en griego. Se produce, a mi juicio, una inversión de la perspectiva cuando se aíslan los elementos del discurso, del *discours,* y se hacen blanco de la crítica. De ese modo no se dan de hecho los mismos elementos, y se comprende que, a la vista de los «signos», haya que hablar de *différance* o *différence.* Ningún signo es idéntico a sí mismo en el sentido absoluto del significado. Derrida tiene razón en su crítica al platonismo que cree encontrar en las *Investigaciones lógicas* de Husserl y en el concepto de intencionalidad de *Ideen I.* Pero Husserl aclaró esto muy tempranamente. Creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica del pensamiento transcendental, con mi fórmula «*cuando se comprende,* se comprende de un modo *diferente*»[25]. El lugar que corresponde al concepto de literatura en la problemática de la hermenéutica ha sido durante un decenio, después de la conclusión de *Verdad y método* I, un tema preferencial en mis estudios. Véanse en el presente volumen *Texto e interpretación* y *Destrucción y deconstrucción,* así como los trabajos de los volúmenes VII y IX. En *Verdad y método* I opinaba yo, como he dicho al principio, que no se había hecho aún con suficiente precisión la necesaria distinción entre el juego del lenguaje y el juego del arte y en efecto la relación entre lenguaje y arte nunca aparece tan palpable como en el caso de la literatura, que se define justamente por el arte del lenguaje y de la escritura.

La poética aparece desde antiguo junto a la retórica, y con la extensión de la lectura —ya en la época del helenismo y sobre todo en el período de la Reforma— lo escrito, las *litterae,* pasa a ser el concepto común que designan los textos. Esto significa que la lectura se convierte en el centro de la hermenéutica y la interpretación. Ambas están al servicio de la lectura, que es a la vez comprensión. Cuando

25. Cf. I, 367.

se trata de la hermenéutica literaria, se trata primariamente de la esencia de la lectura. Por mucho que se reconozca la primacía de la palabra viva, la originariedad del lenguaje que está vivo en la conversación, lo cierto es que la lectura remite a un ámbito más vasto. Así se justifica el concepto amplio de literatura, al que yo también hice referencia en *Verdad y método* I, final de la primera parte, anticipando la evolución posterior.

Aquí parece necesario abordar la diferencia entre leer y reproducir. No puedo ir tan lejos como Emilio Betti en su teoría hermenéutica, que disocia totalmente la comprensión y la reproducción. Sostengo que es la lectura y no la reproducción el auténtico modo de experiencia de la obra de arte, el que la define en calidad de tal. Se trata de una «lectura» en el sentido «eminente» del término, como el texto poético es un texto en el sentido «eminente» del término. En realidad la lectura es la forma efectiva de todo encuentro con el arte. No se da sólo en los textos, sino también en lo plástico y lo arquitectónico[26].

La reproducción es diferente, pues se trata de una nueva realización en la materia sensible de tonos y sonidos: una especie de nueva creación. La reproducción pretende alumbrar una verdadera obra; así, el drama en el escenario o la música interpretada; y creo que es justo llamar a esta reproducción viva una interpretación. Por eso hay que retener la nota común de interpretación, tanto en el caso de la reproducción, como en el caso de la lectura. También la reproducción es comprensión, aún siendo más que eso. No se trata de una creación totalmente libre, sino de «re-presentación», como sugiere bellamente la palabra alemana *Aufführung:* elevación de una obra fija a una nueva realidad. La lectura es diferente, ya que la realidad semántica de lo fijado por escrito se cumple en la ejecución misma, y no acontece nada más. Así, el hecho de la comprensión no significa aquí —como en la reproducción[27]— realización en un nuevo fenómeno sensible.

Que la lectura es un hecho semántico propio y concluso, y esencialmente diverso, por tanto, de la representación en el teatro o en el auditorio lo demuestra la lectura en público. Y más aún la lectura en privado, aunque se articule vocalmente, como era obvio en la anti-

26. Cf. mi trabajo *Das Lesen von Bildern* en *Festschrift für M. Imdahl*, G. Boehm (ed.), Würzburg 1986.

27. Una cuestión especial es la relación entre lectura y reproducción en el caso de la música. Habrá que convenir en que la música no se vive realmente en la lectura de las notas, y en esto difiere de la literatura. Es verdad que tampoco el drama estaba destinado originariamente a la lectura. Aun la epopeya iba dirigida antaño, en un sentido externo, al recitador. Pero hay diferencias sustanciales. La música tiene que crearse y el oyente debe colaborar en cierto modo. En esta cuestión he aprendido mucho de Georgiades, a cuya última obra *Nennen und Erklingen* recién editada del fondo póstumo (Göttingen 1985) remito aquí.

güedad clásica. Es un hecho semántico pleno, aunque sólo se acompañe de la intuición en forma esquemática. Queda abierta a diversas concreciones imaginativas. Esto lo ilustré a su tiempo con el anexo al trabajo de Roman Ingarden. Es también el caso del lector público: el buen lector no puede olvidar en ningún momento que no es el verdadero hablante, sino que está al servicio de un proceso de lectura. Aunque su lectura sea reproducción y representación para algún otro y entrañe por tanto una nueva realización en el mundo sensible, queda encerrada sin embargo en la intimidad del proceso de lectura.

Estas distinciones deben servir para elucidar la cuestión que he abordado reiteradamente en otro contexto: el papel que corresponde a la intención del autor en el acontecer hermenéutico. Esto aparece con claridad en el uso lingüístico cotidiano, que no está interferido por la rigidez de la escritura. Es preciso comprender al otro, comprenderlo tal como se ha expresado. El no se desdobló; no se confió ni se expuso en un discurso fijado por escrito o por otro medio a un desconocido que quizá tergiverse con malentendidos, deliberadamente o no, el objeto de comprensión. Es más: tampoco se ha disociado del otro, al que él habla y que le escucha.

El grado en que el otro comprende lo que yo quiero decir aparece en su versión. Lo comprendido pasa así desde la indeterminación de su sentido a una nueva determinación, que permite comprender o malentender. Este es el verdadero proceso del diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común. La expresión individual se inserta, pues, siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual. Por eso el hablar de *mens auctoris* o de «autor» sólo tendrá relevancia hermenéutica si no se trata de un diálogo vivo, sino de expresiones fijadas. De ahí la pregunta: ¿Se comprende recurriendo simplemente al autor? ¿se comprende bastante lo que el autor tenía en la mente? ¿y qué ocurre cuando eso no es posible porque nada se sabe de él?

Creo que en este punto la hermenéutica tradicional no ha superado aún totalmente las consecuencias del psicologismo. Toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo. Ahora bien, en el lenguaje real la intención sobrepasa siempre lo dicho. Por eso me parece un malentendido ontológico subrepticio hipostasiar la intención del hablante como criterio de comprensión. Como si esa intención se pudiera fabricar primero en una especie de conducta reproductiva y sólo después hubiera que aplicarla como criterio a las palabras. Hemos visto ya que la lectura no es un reproducir que permita la comparación con el original. Ocurre como en la teoría del conocimiento superada por la investigación fenomenológica según la cual tenemos en la conciencia una imagen de la realidad mentada: la de-

nominada «representación». La lectura franquea siempre la rígida huella verbal en busca del sentido de lo dicho; no retrocede, pues, a un proceso de producción originario que haya que entender como un acto psíquico o como fenómeno expresivo, ni conoce lo mentado por otro cauce que no sea la huella verbal. Esto significa que cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común. El que hace hablar a un texto leyéndolo, y aunque lo lea sin articular palabra, inserta su sentido en la dirección semántica que tiene el texto, en el universo al que él mismo está abierto. Ahí reside en definitiva la justificación de la idea romántica que yo he seguido: comprender es ya interpretar. Schleiermacher[28] lo había dicho expresamente: «el interpretar sólo difiere del comprender como el habla en voz alta difiere del habla interior»[29].

Otro tanto hay que decir de la lectura. Llamamos lectura al leer comprensivo. Leer es, pues, ya interpretar lo mentado. La lectura es, así, la estructura básica común a toda realización de sentido.

Aunque leer no sea reproducir, todo texto que se lee se realiza sólo en la comprensión. Por eso hay que afirmar también que el texto experimenta en la lectura un incremento entitativo que es el que confiere a la obra su plena actualidad. Creo que esto es válido aunque no se trate de una reproducción en el escenario o en el podio.

Yo he analizado detalladamente en el trabajo *Texto e interpretación* las diversas formas de texto que ha de abordar la hermenéutica. Pero el caso especial de la *historiografía* hace necesaria una aclaración expresa. Aunque se parta del supuesto de que la investigación histórica es también, en definitiva, interpretación y por tanto realización de sentido, hay que preguntar si la relación del historiador con su texto, la historia misma, no difiere de la relación del filólogo con el suyo. La resistencia que experimenta el historiador a mis análisis en *Verdad y método* I, 396s, me hace pensar que no evité el peligro de equiparar en exceso la peculiaridad de la comprensión histórica con la del filólogo. Ahora veo que no es sólo una cuestión de criterio, como creí en *Verdad y método* I. La historia no es mera filología a escala mayor (*Verdad y método* I, 413). En ambos casos interviene un sentido diferente del texto y de su comprensión.

El conjunto de la tradición capaz de formar un objeto histórico no es texto en el mismo sentido en que lo es cada unidad textual para el filólogo. ¿Se encuentra el historiador con ese conjunto como el filólogo se encuentra con el texto que tiene ante sí? El texto y especialmente el texto literario es para el filólogo una magnitud fija previa a cualquier nueva interpretación. El historiador en cambio ha de reconstruir su

28. *Sämtl. Werke* III, 384.
29. Cf. I, 238.

texto fundamental: la realidad histórica. No hay que trazar líneas divisorias absolutas, desde luego. También el historiador ha de comprender primero, obviamente, los textos literarios o de otro género, al igual que el filólogo. Este, asimismo, tiene que reconstruir y resumir a menudo sus textos para que se comprendan, y pondrá a contribución con ese fin el saber histórico exactamente igual que todos los otros conocimientos de su ciencia. Pero la óptica de la comprensión, la visión del sentido, no es igual en ambos casos. El sentido de un texto se refiere a aquello que quiere decir. El sentido de un suceso, en cambio, es aquello que cabe inferir de textos y otros testimonios, quizá en una reevaluación de su propia intención enunciativa.

Voy a introducir aquí, como aclaración, un sentido de la filología que podría ser la traducción literal de la palabra griega: filología es amor al sentido que se expresa. Que esa expresión sea en forma lingüística u otra no hace mucho al caso. Así, también el arte es portador de sentido, como lo es la ciencia y la filosofía. Pero este mismo significado amplísimo de la filología como comprensiva del sentido difiere de la historia, aunque también ésta trate de comprender el sentido. Como ciencias que son, ambas utilizan los métodos científicos, pero los textos, de cualquier género que sean, no se pueden comprender exclusivamente por la vía de la investigación metodológica. Cada texto encuentra ya su lector antes de que la ciencia acuda en su ayuda. La diferencia entre amor al sentido que se expresa e investigación del sentido que se descubre articula ya el ámbito en que se mueven los dos modos de comprensión. Por un lado está el interés del lector por el sentido y el concepto de lector se puede extender sin dificultad a todos los géneros de arte. Por otro lado está el saber indefinido del lector sobre su propia patria y origen, la profundidad histórica del propio presente. Por eso la interpretación de unos textos concretos cuyo sentido se expresa, aparece siempre referida a una comprensión previa y viene a enriquecerla.

El sentido de la historia aparece, asimismo, predeterminado en parte por la propia historia vital y en parte por lo que cada uno conoce a través del saber histórico de los eruditos. El sujeto queda conformado en esa concepción de la historia que abarca el contenido de su propio origen antes de que la investigación histórica inicie su obra metódica. Como corresponde a nuestra historicidad, nunca se desata el lazo vital que une la tradición y el origen con la investigación crítica. El que intenta despojarse de su propia individualidad como presunto espectador de la historia universal, al modo de Ranke, sigue siendo hijo de su tiempo y vástago de su patria. Ni el filólogo ni el historiador pueden conocer estas condiciones de su propia comprensión, que les preceden y son también las condiciones previas a su autocontrol metodológico. Esto es aplicable a ambos, pero no es igual en el caso del filólogo

que en el caso del historiador. Para el filólogo se produce la simultaneidad del sentido que se expresa en el texto por medio de su interpretación (si ésta es acertada). En el historiador encontramos un montaje y desmontaje de contextos de sentido y esto equivale a una constante rectificación, una destrucción de leyendas, un descubrimiento de falsificaciones, un constante inicio de construcciones de sentido... en busca del sentido latente, que quizá nunca se podrá encontrar hasta la simultaneidad de una evidencia de sentido.

Otra dirección algo distinta que me llevó a proseguir mis estudios incluye los problemas de las ciencias sociales y de la filosofía práctica. El interés crítico que Jürgen Habermas dedicó a mis trabajos en los años sesenta fue para mí un estímulo. Su crítica y mi respuesta me hicieron más consciente de la dimensión en que me había internado al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección a la lingüisticidad de toda comprensión. Ello me permitió profundizar más y más en la parte que tiene la retórica en la historia de la hermenéutica, parte que se agranda mucho más para la forma de existencia de la sociedad. De ello dan testimonio también algunos estudios del presente volumen.

Por último, esa misma problemática me obligó a reelaborar con mayor precisión la peculiaridad epistemológica de una hermenéutica filosófica para poder legitimar la comprensión, la interpretación y el método de las ciencias hermenéuticas. Asumí así un tema que me había ocupado intensamente desde mis comienzos: ¿Qué es filosofía práctica? ¿cómo se puede orientar la teoría y la reflexión hacia el ámbito de la praxis, donde ésta no tolera ninguna distancia, sino que exige el compromiso? Esta pregunta me afectó tempranamente a través del *pathos* existencial de Kierkegaard. Me orienté, además, en el modelo de filosofía práctica de Aristóteles. Intenté eludir el patrón equivocado de la teoría y su aplicación, que partiendo del concepto moderno de ciencia definió el concepto de praxis unilateralmente. Aquí había introducido Kant la autocrítica de la modernidad. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* creí y creo encontrar una verdad parcial, reducida a lo imperativo, pero innegable dentro de sus límites: los impulsos de la Ilustración no deben incurrir en un utilitarismo social si han de ajustarse a la crítica de Rousseau, que fue determinante para Kant según confesión propia.

Subyace aquí el viejo problema metafísico de la concreción de lo general. Esto lo tuve presente ya en mis primeros estudios sobre Platón y Aristóteles. Los primeros textos de mi proceso intelectual acaban de publicarse por primera vez, en el tomo V de esta edición, bajo el título de *Saber práctico* (escrito el año 1930). Allí indagué la esencia de la *phronesis* en estrecha relación con el libro sexto de la *Etica a Nicómaco,* bajo el estímulo de Heidegger. En *Verdad y mé-*

*todo* I este problema pasa a primer plano. Desde entonces se ha recuperado la tradición aristotélica de la filosofía práctica desde muchos ángulos. Me parece indiscutible su auténtica actualidad. Esto no tiene nada que ver, a mi juicio, con las coyunturas políticas, ligadas hoy a menudo con ese neoaristotelismo. La naturaleza de la filosofía práctica es para el concepto moderno de ciencia un verdadero reto que no se puede ignorar. Sabemos por Aristóteles que el término griego de ciencia, *episteme,* significa conocimiento racional. Esto implica que Aristóteles se inspira en la matemática y, en rigor, se desentiende de la experiencia. Por eso la ciencia moderna tiene su correspondencia menos en el concepto griego de ciencia, *episteme,* que en el concepto de *tejne.* De todos modos, el saber práctico posee una estructura muy diferente a la de todas estas formas de saber didáctico y de su aplicación. El saber práctico es en realidad el que asigna su lugar a cualquier competencia técnica basada en la ciencia. Este fue ya el sentido de la cuestión socrática del bien que Platón y Aristóteles supieron recoger. Quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz, a la inversa, de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización.

Ahora bien, la filosofía práctica no equivale a esa racionalidad. Es filosofía, es decir, una reflexión precisamente sobre aquello que debe ser la configuración de la vida humana. En ese mismo sentido la hermenéutica filosófica no es a su vez el arte de la comprensión, sino la teoría de la misma. Pero una y otra forma de concienciación surgen de la praxis y sin ella discurren en el vacío. Tal es el sentido especial del saber y de la ciencia que era preciso legitimar de nuevo partiendo de la problemática de la hermenéutica. Este es el objetivo al que he dedicado mi labor incluso después de la terminación de *Verdad y método* I.

Anexo: Actualmente continúa vivo el debate entre hermenéutica y deconstructivismo. Cf. la excelente crítica de Habermas a Derrida en *Der philsophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt 1985, 191s, y el debate en inglés sobre *Text und Interpretation* por Dallmayr (preparado en Iowa), como también mis observaciones a F. Dallmayr, *Polis and Praxis,* Cambridge 1984 que se complementan cf. *destrucción y Deconstrucción, infra* 349s.

# II
# Preliminares

2

# El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943)

Para caracterizar la naturaleza peculiar de la filosofía alemana de los últimos decenios se presenta como rasgo capital su talante histórico. Observadores anglosajones han calificado a veces de agobiante ese talante histórico y les ha extrañado que la filosofía alemana se ocupe tanto de historia de la filosofía. Este interés de la filosofía por su propia historia no es una obviedad, en efecto, y no deja de ser problemático. La filosofía, como todo conocimiento, busca la verdad: ¿qué necesidad tiene entonces de conocer los caminos y vericuetos que la conducen a ella? Además, todavía resuena en nuestros oídos la crítica que Friedrich Nietzsche hiciera a la historia en la célebre segunda *Consideración intempestiva*. ¿Es realmente el sentido histórico esa espléndida ampliación de nuestro mundo que el siglo XIX vio en él? ¿no es más bien señal de que el hombre moderno no posee ya un mundo propio desde que ha aprendido a mirar al mundo con cien ojos a la vez? ¿no se disuelve el sentido de la verdad cuando se hacen conscientes las perspectivas cambiantes en las que ésta aparece?

Conviene explicar, sin duda, de qué modo el carácter histórico de la existencia humana y de su conocimiento se nos han vuelto problemáticos. En Alemania se denomina el problema de la historicidad. No se trata de la vieja cuestión de la esencia y el sentido de la historia. El cambio incesante de las cosas humanas, el ascenso y la decadencia de los pueblos y las culturas, han sido siempre objeto de la reflexión filosófica. Los griegos, primeros artífices de la concepción del mundo occidental, no consideraron ese ascenso y decadencia como esencia del ser humano, sino desde otra realidad que se conserva en todo cambio: el recto orden. El modelo para concebir al ser humano es la naturaleza, el orden cósmico que se mantiene y se renueva en un eterno retorno. También el orden humano debe mantenerse, y su cambio

significa su decadencia. La historia es historia de la decadencia[1]. Sólo con el cristianismo se admite la irreversibilidad del ser humano como rasgo propio. El conjunto de las cosas humanas, «este cosmos», es una nada frente a la esencia única del Dios transcendente, y la redención otorga un nuevo sentido a la historia humana. Esta historia pasa a ser la constante opción en pro o en contra de Dios. El hombre se sitúa en la historia de la salvación definida por el acontecimiento único de la redención. Cada uno de sus instantes adquiere un peso absoluto, pero el conjunto de los destinos humanos está en manos de la providencia de Dios y a la espera de la consumación de las cosas. La existencia humana es finita, pero está referida a lo infinito. La historia tiene un sentido propio y positivo. Desde este supuesto se concibió la metafísica de la historia en el occidente cristiano durante un milenio. En versión secularizada, la fe en el progreso durante la época de la Ilustración es un eslabón más en esta cadena. Incluso el último gran intento de filosofía de la historia, la disertación de Hegel sobre la razón en la historia, sigue siendo metafísica en este sentido. Sólo con el desplome de este sustrato metafísico el problema de la historia se convierte en tema determinante para la conciencia existencial humana. Pasa a ser el problema de la historicidad.

El año 1841 fue invitado el viejo Schelling a ocupar la cátedra de filosofía en Berlín para contrarrestar la influencia de Hegel, peligrosa a nivel político y científico. Su crítica a Hegel representa, sin él saberlo ni quererlo, el final del primado de la filosofía en la cultura occidental. No se impuso su propia filosofía, sino el predominio metodológico de las ciencias naturales. El problema de la historia se configuró también con arreglo a este modelo metodológico. Cuando la filosofía se elevó desde la postración del hegelianismo epigonal y del materialismo académico de mediados de siglo, quedó bajo el signo de Kant y de su problema epistemológico de fundamentación de la ciencia. Kant había dado respuesta en la *Crítica de la razón pura* a la pregunta sobre cómo es posible la ciencia natural pura. Ahora la pregunta era, además, cómo es posible la ciencia de la historia. Se intentó agregar a la *Crítica de la razón pura* una crítica de la razón histórica (por utilizar una expresión de Dilthey). El problema de la historia se planteó como problema de la ciencia histórica. ¿Cómo se justifica ésta desde la teoría del conocimiento? Pero esta pregunta inducía a calibrar la ciencia histórica según el modelo de las ciencias naturales. El libro clásico de la lógica neokantiana de la historia lleva el título significativo de *Los límites de las ciencias naturales como modelo conceptual*. Heinrich Rickert intenta mostrar en él cuáles son los caracteres del objeto de la historia y por qué no se buscan en ella unas leyes generales, como

1. Cf. mi recensión a G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, en Ges. Werke V, 327-331.

en la ciencia natural, sino que se conoce lo individual y singular. ¿Qué es lo que hace de un simple hecho un objeto histórico? La respuesta es: su significación, es decir, su referencia al sistema de valores de la cultura humana. Pese a todas las restricciones, ese modo de preguntar privilegia el modelo de conocimiento propio de las ciencias naturales. El problema de la historia es simplemente un problema epistemológico: cómo es posible la ciencia de la historia.

Pero en realidad la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema de conocimiento científico, sino de su propia conciencia vital. Tampoco se trata sólo de que los humanos tengamos una historia en el sentido de que vivimos nuestro destino en fases de ascenso, plenitud y decadencia. Lo decisivo es que precisamente en este movimiento del destino buscamos el sentido de nuestro ser. El poder del tiempo que nos arrastra despierta en nosotros la conciencia de un poder propio sobre el tiempo a través del cual conformamos nuestro destino. En la finitud misma indagamos un sentido. Tal es el problema de la historicidad en tanto que afecta a la filosofía. Las dimensiones de este problema aparecen extremadas en Alemania, el país clásico del romanticismo, porque allí se conservó la herencia romántica en medio de la eclosión de la ciencia moderna que trajo el siglo XIX.

Fue Wilhelm Dilthey, profesor de filosofía en Berlín durante muchos decenios en la Alemania guillermina, el reconocido y famoso historiógrafo del espíritu alemán que intuyó con clarividencia y afrontó este problema de la historicidad en la época de predominio de la teoría del conocimiento. Sus contemporáneos e incluso muchos de sus discípulos y amigos vieron en él únicamente al historiador genial, al digno heredero de la gran tradición de la historiografía alemana que hizo en el campo de la historia de la filosofía y de la historia del espíritu una nueva y brillante aportación. Sus escritos quedaron dispersos, publicados a veces en forma de artículos y ensayos académicos. Pero después de la primera guerra mundial aparecieron sus obras reunidas en muchos volúmenes, que incluyeron importantes trabajos póstumos. Desde entonces se vio a Dilthey como filósofo, como el pensador del problema de la historicidad. Ortega y Gasset llegó a calificarlo como el máximo pensador que había engendrado la segunda mitad del siglo XIX.

Hay que aprender a leer a Dilthey contra su propia autoconcepción metodológica. Porque sus trabajos compartieron, aparentemente, el punto de partida con la problemática epistemológica del neokantismo. También él buscó para las ciencias del espíritu una fundamentación autónoma, filosófica, mostrando sus propios principios. Concibió una psicología descriptiva y analítica como fundamento de todas las ciencias del espíritu. En un trabajo clásico de 1892 titulado *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* rebasa la metodología de las

ciencias naturales en el área de la psicología y confiere así a las ciencias del espíritu su propia conciencia metodológica. También parece estar dominado por la problemática epistemológica que pregunta por la posibilidad de la ciencia y no por lo que es la historia; pero en realidad no se limita a reflexionar sobre nuestro saber de la historia tal como ha cristalizado en la ciencia histórica, sino que reflexiona sobre el ser humano en cuanto está determinado por el saber sobre su propia historia. Con el término «vida» designa el carácter fundamental de la existencia humana. Esa vida es para él el hecho «nuclear» en el que descansa en definitiva el conocimiento histórico. Toda la dimensión objetiva de la vida humana radica en la labor reflexiva de la vida y no en el sujeto de una teoría del conocimiento. El arte, el Estado, la sociedad, la religión, todos los valores, bienes y normas absolutas que se dan en estas esferas proceden últimamente de la labor reflexiva de la vida. La pretensión de validez absoluta por parte de esas realidades se explica por una «limitación del horizonte del tiempo» o, lo que es lo mismo, por una falta de horizonte histórico. El conocedor de la historia sabe, por ejemplo, que el homicidio no siempre ha sido un crimen mayor que el robo. Sabe que el derecho germano antiguo juzgaba más duramente el robo que el homicidio por ser una acción cobarde y poco viril. Sólo el ignorante puede creer aquí en el carácter absoluto de una jerarquía de las cosas. La ilustración histórica lleva a la idea del condicionamiento de lo incondicional, la idea de la relatividad histórica. No por ello pasa a ser Dilthey un defensor del relativismo histórico, ya que su pensamiento no se ocupa de la relatividad, sino del hecho «nuclear» de la vida que subyace en toda relatividad.

¿Cómo se realiza esta labor reflexiva de la vida? Dilthey basa su filosofía en la experiencia interna de la comprensión, que nos descubre la realidad que se resiste al concepto. Todo conocimiento histórico es ese género de comprensión. Pero ésta no es sólo el método de la ciencia histórica, sino una determinación fundamental de la realidad humana. Se basa en que tenemos unas vivencias que guardamos en la memoria. En el «recuerdo» se configuran estas vivencias para la comprensión del significado. Dilthey enlazó aquí con el pensamiento romántico, señalando que esa comprensión del significado difiere mucho estructuralmente del método cognitivo de las ciencias naturales. Aquí no se avanza de una cosa a otra y luego a la siguiente, para abstraer lo general, sino que la vivencia singular es ya un todo de sentido, una totalidad. Y la vivencia individual es a su vez una parte del todo del decurso vital. Pero su significado está referido a ese todo de modo peculiar. No es que lo último que alguien vive, realice y determine el significado de la totalidad vital. El sentido de un destino vital es más bien una totalidad propia que no se configura partiendo del final, sino de un centro creador de sentido. El significado de la estructura no se forma en torno a la última vivencia,

sino en torno a la vivencia decisiva. Un instante puede ser decisivo para toda una vida.

Apoyándose en teorías románticas, Dilthey suele elucidar esta relación con el ejemplo de la comprensión en la música. Una melodía es una sucesión de sonidos y, no obstante, la figura de la melodía no se construye de forma que sólo aparezca al sonar la última nota. Hay aquí ciertos temas significativos desde cuyo centro se efectúa la construcción del todo y se confluye en la unidad. También la comprensión de la historia es una comprensión desde el centro. Quizá el sentido pleno de la historia se cumpla sólo en la historia universal. Así Ernst Troeltsch formuló una vez el pensamiento de Dilthey con la fórmula «de la relatividad a la totalidad». Pero es decisivo en este punto que la totalidad no sea el todo consumado de la historia transcurrida hasta el presente, sino que surja de un centro, desde un significado central.

Esta totalidad de sentido así formado es, sin embargo, una totalidad efectual, es decir, no se forma sólo en la comprensión, sino que es eficiente a la vez como estructura de fuerzas. La historia es siempre ambas cosas a la vez: significado y fuerza. Dilthey señala que una época representa una totalidad unitaria de sentido. Lo denomina «estructura» del tiempo. Sin duda es correcto afirmar que todos los fenómenos de ese tiempo deben comprenderse desde su estructura. No es suficiente para la comprensión conocer meras influencias o repercusiones de tiempos o circunstancias ajenas. Sólo experimenta una influencia el que está ya predispuesto y receptivo a ella. Esta receptividad es justamente la estructura. Pero, a la inversa, se peca de unilateralidad si se quiere relegar totalmente la pregunta por esas líneas de influencia histórica. El experimentar influencias depende también, a la postre, de que aquello que ejerce esa influencia sea algo próximo y eficiente. La historia no es sólo totalidad de sentido, sino una totalidad efectiva de fuerzas. Tratemos de aclararlo de nuevo con el ejemplo del destino humano. Un destino humano se realiza sin duda con arreglo a la ley que lo determina; pero las circunstancias actúan como elementos concomitantes; el *daimon* y el *kairos*, la predisposición y la ocasión aportan lo suyo. La historia es siempre sentido y realidad a la vez, sentido y fuerza.

Por algo Dilthey suele recurrir a la comprensión estética. Hay un presupuesto que sustenta toda su teoría de la realidad histórica y de su puesta a punto desde el significado y la fuerza: que la distancia de la comprensión es real y la soberanía de la razón histórica es posible. Así como el comprender estético se realiza en la distancia comprensiva, también el comprender de la historia se basa en esa distancia. Para Dilthey, la reflexión surgida de la vida constituye el movimiento de la vida misma. Esto significa en términos negativos que la vida ha de liberarse del conocimiento por medio de conceptos para formar sus

propias objetivaciones. Pero ¿se da tal libertad de comprensión? Esta fe en la liberación mediante una ilustración por la historia tiene su fundamento decisivo en un momento estructural de la autoconciencia histórica: ésta se halla en un proceso interminable e irreversible. Ya Kant y el idealismo habían partido de ahí: todo saber sobre sí mismo puede convertirse en objeto de un nuevo saber. Si yo sé, puedo siempre saber que sé. Este movimiento de la reflexión no tiene fin. Tal estructura significa para la autoconciencia histórica que el espíritu que busca su autoconciencia transforma constantemente, precisamente así, su propia realidad. Al concebirse a sí mismo se hace ya diferente de lo que era. Aclarémoslo con un ejemplo: si alguien se da cuenta de la ira que le posee, esta autoconciencia es ya un cambio o incluso una superación de esa ira. Hegel describió en su *Fenomenología del espíritu* este movimiento de la autoconciencia hacia sí misma. Pero mientras Hegel vio en la autoconciencia filosófica el final absoluto de este movimiento, Dilthey rechaza esta pretensión metafísica como dogmática. De ese modo se abre para él el horizonte ilimitado de la comprensión histórica. Esta significa un constante incremento de la autoconciencia, constante ampliación del horizonte vital. No hay parada ni retroceso. La universalidad de Dilthey como historiador del espíritu reside justamente en esa ampliación indefinida de la vida a través de la comprensión. Dilthey es el pensador de la ilustración histórica. La conciencia histórica es el final de la metafísica.

Aquí está el punto en el que la investigación filosófica apunta hoy a nuevos caminos.

¿Se da esta libertad en la comprensión? ¿se manifiesta en ella el complejo interminable del acontecer como esencia de la historia? ¿no preguntamos por la esencia de la historia si preguntamos por los límites de la autoconciencia histórica? Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida. En la segunda *Consideración intempestiva* indaga la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida, y esboza una imagen tremenda de la enfermedad histórica que atacó a su época. Nietzsche muestra cómo todos los instintos vitales promotores de la vida se corrompen profundamente con esa enfermedad, cómo todas las pautas y valores vinculantes se diluyen cuando se miden con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. Pero la crítica de Nietzsche tiene su lado positivo, ya que proclama la normatividad de la vida, que calibra la dosis de historia que una cultura puede tolerar sin perjuicio. La autoconciencia histórica puede ser de muy diversa naturaleza: conservadora, ejemplarizante o precursora de la decadencia. Dentro de un equilibrio adecuado de estos diversos modos de cultivar la historia debe conservarse la fuerza plástica capaz de vivificar una cultura. La cultura requiere un horizonte reorientado con mitos, requiere por tanto una delimitación frente a la

ilustración histórica. Pero ¿hay una vuelta atrás? ¿o ésta no es necesaria? ¿es quizá la fe en la infinitud de la labor de comprensión de la razón histórica un delirio, una falsa autointerpretación de nuestra realidad y nuestra conciencia histórica? Tal es la pregunta decisiva.

Hay muchos problemas en los que puede resultar dudosa la fe en la ilimitación de la razón histórica. Pienso en la cuestión de las constantes naturales del espíritu histórico, en sus presupuestos biológicos. Pienso en la cuestión del inicio de la historia ¿Sólo hay historia cuando la humanidad comienza a transmitir una conciencia de sí misma? ¿no le preceden ciertas opciones que hacen época? ¿no hay algún hecho de gran importancia, como la invención del arado, que preceda a cualquier tiempo histórico? ¿y qué es el mito, en el que se ven reflejados los pueblos ya antes del umbral de su destino histórico? Pero el propio problema de Dilthey sobre la comprensión histórica se nos presenta hoy en otra óptica desde que la investigación filosófica avanzó en puntos decisivos más allá de Dilthey. Martin Heidegger dio un nuevo enfoque en *Ser y tiempo* a la historicidad de la existencia humana. Liberó el problema de la historia de los presupuestos ontológicos que también Dilthey había admitido. Como ha mostrado Heidegger, ser no significa siempre y necesariamente objetividad, y es preciso «indagar la diferencia genérica existente entre lo óntico y lo histórico». El ser de la existencia humana es un ser histórico. Pero esto significa que no está ahí dado como la existencia de los objetos de la ciencia natural, sino de modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad, significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado y que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre «tiene un mundo». Hay cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo.

Desde esta perspectiva la teoría de Dilthey adquiere una nueva dimensión. Cabe preguntar ante todo qué es la libertad de comprensión. ¿No es mera apariencia? Dilthey cree en la posibilidad de que la comprensión se libere del conocimiento por conceptos; pero ¿no se refería con ello a los conceptos de una metafísica desacreditada? ¿no se guía toda nuestra comprensión por los conceptos? La comprensión histórica presume de su falta de prejuicios. Pero ¿esa falta de prejuicios no está siempre condicionada por algo? ¿no tiene siempre esa pretensión el polémico sentido de estar libre de éste o aquel prejuicio? ¿no encubre la pretensión de una falta de prejuicios (como nos enseña la experiencia de la vida humana) la tenaz persistencia de unos prejuicios que nos determinan oscuramente? Lo sabemos bien por el estilo de trabajo de los historiadores. Ellos intentan ser críticos, es decir, acoger las fuentes y los testimonios sobre una cuestión histórica con la im-

parcialidad de un juez para llegar al fondo del asunto. Pero ¿no subyace siempre en esa crítica supuestamente imparcial la influencia latente de unos prejuicios? Al término de toda crítica de las fuentes y los testimonios hay siempre un criterio último de credibilidad que sólo depende de lo que se considera posible y se está dispuesto a creer. Sí, al final queda algo más por decir. Al igual que la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos. Esto parece inadmisible si se mide con el criterio del conocimiento de las ciencias naturales; pero sólo así es posible la comprensión histórica. No se trata, según Heidegger, de evitar ese círculo, sino de utilizarlo correctamente.

Ello tiene una segunda consecuencia: el significado no se descubre, como piensa Dilthey, mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto efectual de la historia. La comprensión histórica misma es siempre una experiencia de efectuaciones sucesivas. En su parcialidad reside su fuerza histórica. Por eso lo históricamente significativo es accesible en la realización activa de modo más originario que en la comprensión. La existencia histórica posee siempre una situación, una perspectiva y un horizonte. Es como en la pintura: la perspectiva, es decir, el orden de proximidad y cercanía de las cosas, incluye un punto de vista que debe asumirse; pero de ese modo uno entra en una relación óntica con las cosas y forma parte de su orden al coordinarse con ellas. Sólo entonces se puede expresar la singularidad de un suceso, la plenitud del instante. La pintura preperspectivista, en cambio, muestra todas las cosas en una dilatada eternidad y desde la óptica de un significado transcendente. La verdad histórica no es, en consecuencia, la aparición de una idea, sino el compromiso de una decisión irrepetible.

Hay que añadir un tercer elemento, una consideración que me ha ocupado cada vez más: la libertad ilimitada de la comprensión no sólo es una ilusión que se despoja mediante la reflexión filosófica; esos límites en la libertad de comprensión los experimentamos ya cuando intentamos comprender. La comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad, es decir, renunciando a sí misma, a lo incomprensible. No me refiero a una actitud de modestia ante lo inexplorable, sino a un elemento de nuestra experiencia ética que todos conocemos: la comprensión en la relación entre el yo y el tú. La experiencia enseña aquí que nada impide tanto un verdadero entendimiento entre el yo y el tú como la pretensión de entender al otro en el sentido y la opinión de uno. La actitud de «comprensión» ante la réplica del otro no sirve

en realidad para otra cosa que para distanciarse de la pretensión del otro. Pero si uno se muestra receptivo, si da margen a la pretensión del otro sin comprenderlo de antemano y así delimitarlo, adquiere el verdadero autoconocimiento. Entonces cae en la cuenta de algo. No es la comprensión soberana la que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de la vivencia, como supone Dilthey, sino el encuentro de lo incomprensible. Quizá nunca conocemos tanto de nuestro propio ser histórico como cuando nos llega el hálito de mundos históricos totalmente extraños. El carácter fundamental del ente histórico es ser revelador, ser significativo, en el sentido activo de la palabra; y ser para la historia es dejarse que algo signifique. Sólo así surge auténtica vinculación entre el yo y el tú; sólo así se construye entre nosotros y la historia lo vinculante del destino histórico.

Desde esta perspectiva salta un tema al centro de la hermenéutica histórica, un tema que hasta ahora había ocupado un problemático puesto fronterizo: el tema del mito. Es el más oscuro de todos los problemas de la metodología histórica. ¿Cómo interpretar los mitos científicamente? ¿cuál es el prejuicio obvio y fecundo que es preciso reconocer en él? El sentido de los mitos y los cuentos es el más profundo. ¿Qué criterio emplea su interpretación? ¿no se presiente aquí que no hay un método para la interpretación de mitos y cuentos? ¿y no significa eso, en definitiva, que somos incapaces de interpretar los mitos porque son éstos los que nos interpretan a nosotros? Ellos son, en efecto, los que nos dominan, los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad. Los mitos y cuentos parecen rebosar una sabiduría originaria que está en el comienzo de todas las cosas, y sin embargo poseen una profundidad histórica propia. El espíritu iniciado en su secreto no es el espíritu de nuestra razón histórica. Por eso estamos tan inermes, como seres históricos, ante algo que los niños sienten como suyo. No obstante, también nuestra razón ilustrada sigue aún bajo el poder del mito. La historia espiritual de la humanidad no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el *logos*, por la razón. Este esquema descansa en el prejuicio de la ilustración histórica, en la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad —y oportunidad— histórica. No se comprende a sí misma y mucho menos comprende la realidad mítica que más bien la envuelve y sustenta.

Eso del poder omnímodo de la ilustración histórica es mera apariencia. Justamente en aquello que se resiste a la ilustración, y que demuestra poseer la permanencia de un presente estable, reside la verdadera esencia de la historia. Los mitos no son máscaras de la

realidad histórica, capaz de extraerles la razón a las cosas para realizarse como razón histórica. Ellos revelan la auténtica fuerza de la historia. El horizonte de nuestra propia conciencia histórica no es el desierto infinito, vacío de *mitos*, de la conciencia ilustrada. Esa ilustración está condicionada y limitada históricamente, es una fase en la realización de nuestro destino. Se malentiende a sí misma cuando se concibe como la libertad plena de la conciencia histórica. Pero esto significa que la historia es lo que fuimos y lo que somos. Es la dimensión vinculante de nuestro destino.

3

# La verdad en las ciencias del espíritu (1953)

No es fácil que las ciencias del espíritu encuentren una comprensión correcta en la opinión pública en lo concerniente a la modalidad de su trabajo. Es difícil poner de manifiesto lo que hay de verdad en ellas, lo que ellas nos revelan. Esto sería más fácil en aquellos ámbitos de las ciencias del espíritu cuyos objetos son de naturaleza sensible. Cuando un economista habla hoy de la importancia de su trabajo para el bienestar público, todos le entienden. Lo mismo ocurre si un científico del arte nos presenta un objeto bello, aunque proceda de la excavación de un yacimiento muy antiguo, pues lo muy antiguo despierta, extrañamente, un interés general. Al filósofo, en cambio, le incumbe presentar, en lugar de resultados visibles y convincentes para todos, lo problemático y lo que da que pensar, lo que se ofrece al individuo pensante en la labor de las ciencias del espíritu.

## I

El concepto moderno de ciencia aparece marcado por el desarrollo de la ciencia natural del siglo XVII. A él debemos el creciente dominio sobre la naturaleza, y cabe esperar que la ciencia del hombre y de la sociedad nos permita alcanzar un dominio similar del mundo humano-histórico. Pero se espera aún más de las ciencias del espíritu al ver que el creciente dominio de la naturaleza, como producto de la ciencia, acrecienta el malestar en la cultura en lugar de reducirlo. Los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre. Son conocimientos de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace a ellas. Y así es lógico hablar, no ya del elemento común que ofrecen los métodos científicos para toda ciencia, sino del elemento singular que da un carácter tan significativo y problemático a las ciencias del espíritu.

1. ¿Qué es propiamente lo científico en las ciencias del espíritu? ¿Se les puede aplicar el concepto de investigación sin reservas? Pues lo que se entiende por investigación, la búsqueda de lo nuevo, de lo nunca conocido, la apertura de un camino seguro, controlable por todos, hacia esas nuevas verdades, todo eso parece ser secundario. La utilidad de un conocimiento basado en las ciencias del espíritu parece ser más afín a la intuición del artista que al enfoque metodológico de la investigación. Sin duda cabe afirmar lo mismo de cualquier aportación genial en cualquier esfera de la investigación. Pero la labor metodológica en la investigación de la naturaleza genera constantemente nuevos conocimientos, y en ese sentido la ciencia misma consiste en el uso de los métodos.

El uso de los métodos forma parte sin duda de la labor de las ciencias del espíritu. Se distingue también de la literatura científica popular por una cierta posibilidad de verificación; pero todo eso atañe más a los materiales que a las consecuencias derivadas de ellos. No es que la ciencia pueda garantizar la verdad mediante su metodología. En la obra acientífica de un aficionado puede haber más fondo de verdad que en la explotación metodológica del material. Se puede demostrar en efecto que el desarrollo de las ciencias del espíritu en los últimos cien años, sin dejar de tener presente el modelo de las ciencias naturales, no recibió sus más fuertes y sustanciales impulsos del gran *pathos* de estas ciencias experimentales, sino del espíritu del romanticismo y del idealismo alemán. Sigue viva en ellas la conciencia de los límites de la Ilustración y del método científico.

2. Pero ¿las ciencias del espíritu satisfacen realmente eso que las hace tan relevantes: el ansia de verdad del corazón humano? Al recorrer los grandes espacios de la historia en una labor de investigación y de comprensión, amplían sin duda el horizonte espiritual de la humanidad en lo concerniente a su pasado; pero el afán de verdad del presente no sólo no se aquieta de ese modo, sino que se vuelve problemático hasta cierto punto. El sentido histórico que las ciencias del espíritu crean en su seno trae consigo la habituación a criterios cambiantes que provocan la inseguridad en el uso de los propios criterios. Ya Nietzsche habló en su segunda *Consideración intempestiva* no sólo de la utilidad, sino también de los inconvenientes de la ciencia histórica para la vida. El historicismo, que ve en todo un condicionamiento histórico, ha destruido el sentido pragmático de los estudios históricos. Su arte refinado de la comprensión debilita la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida. Su culminación epistemológica es el relativismo, y su consecuencia el nihilismo.

Pero la idea del condicionamiento de todo saber por las fuerzas históricas y sociales que mueven el presente no constituye sólo un debilitamiento de nuestra fe en el conocimiento, sino que supone una verdadera indefensión de nuestros conocimientos frente a las voluntades de poder de la época. Estas tendencias ponen a las ciencias del espíritu a su servicio y las degradan en instrumentos de poder gracias a los conocimientos que aportan en el plano social, político, religioso, etc. Vienen así a reforzar la presión que el poder ejerce sobre el espíritu. Son, frente a cualquier tipo de terror, incomparablemente más frágiles que las ciencias naturales, porque en ellas no hay criterios para distinguir con la seguridad de éstas lo auténtico y correcto de lo deliberadamente encubierto y falaz. De ese modo puede desaparecer la comunidad que las liga al *ethos* de toda investigación.

El que sopese en toda su gravedad este inconveniente propio de la verdad en las ciencias del espíritu, sobre todo si se trata de investigadores de ciencia natural y de gente profana que se nutre ideológicamente de ella, podrá remitirse a un testigo nada sospechoso: el gran físico Herman Helmholtz habló hace alrededor de cien años sobre la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El rigor y el dominio con que expuso la índole peculiar de las ciencias del espíritu merecen aún hoy nuestra atención. Cierto que también él enjuició los procedimientos de las ciencias del espíritu por los métodos de las ciencias naturales y definió aquéllas partiendo de éstas, y por eso se comprende que la inmediatez con que éstas llegan a sus resultados no pudiera satisfacer su necesidad lógica. Pero vio que éste es el modo de alcanzar la verdad en las ciencias del espíritu, y que se necesitan unas condiciones humanas de otro tipo para que esa inmediatez sea concluyente. Todo lo que pertenece a la memoria, la fantasía, el ritmo, la sensibilidad musical y la experiencia del mundo es sin duda de otro género que los aparatos que necesita el investigador de la naturaleza; pero no deja de ser un instrumental, aunque no se pueda fabricar, sino que va surgiendo a medida que alguien se orienta hacia la gran tradición de la historia humana. Por eso lo válido aquí no es sólo la máxima de la Ilustración: ten el valor de utilizar tu inteligencia, sino también lo contrario: la autoridad.

Conviene precisar el sentido de esta máxima. Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo. Todo el que de joven principiante ha buscado la vía de las

ciencias del espíritu lo sabe por experiencia. Recuerdo que, siendo estudiante, me enzarcé en una disputa con un experto sobre una cuestión científica en la que me creía informado y que en un momento dado me dijo algo que yo desconocía. Entonces le pregunté con aspereza: ¿de qué lo sabe usted? Su respuesta fue: cuando sea tan viejo como yo, usted también lo sabrá.

Fue una buena respuesta. Pero ¿quién se atrevería a dar esa respuesta como maestro o discípulo de la ciencia natural? La mayoría de nosotros no sabe decir por qué ésta o aquella suposición de un principiante es «imposible». Es una cuestión de tacto adquirido mediante un trato asiduo con las cosas, pero que no se puede enseñar ni demostrar. En esa situación pedagógica lleva razón casi siempre el maestro experimentado y no el principiante. Hay que decir en todo caso, en relación con estas condiciones peculiares de la verdad, que no poseemos unos criterios absolutamente seguros sobre la investigación para poder distinguir entre la verdadera contribución y la mera pretensión, y que muchas veces dudamos de si nuestro aserto es tan verdadero como presumimos.

## II

Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu. Aun la crítica a la tradición que hacemos como historiadores sirve en definitiva al objetivo de adherirse a la auténtica tradición en la que permanecemos. El condicionamiento no es, pues, una tara del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo «científico» es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.

Eso que conocemos históricamente lo somos nosotros mismos en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica siempre un autoconocimiento. Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del hombre. Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos.

Por ello, no merece la pena promover aquello que no resiste a una investigación que satisface llanamente nuestra expectativa; más bien, procede reconocer —contra nosotros mismos— dónde hay nuevos obstáculos.

Pero la reflexión sobre ambas dudas implica también unas consecuencias prácticas inmediatas para nuestra labor. El que desee promover las ciencias del espíritu sólo podrá prestar ayudas concretas en contadas ocasiones. En este terreno sólo se puede ayudar a las personas con el margen de incertidumbre existente cuando el criterio de su aportación es tan poco controlable. Y si la investigación expedita no vale la pena, nos enfrentamos a la tarea apenas realizable, y que rebasa cualquier forma de administración por liberal que sea, de reconocer lo nuevo y lo fecundo que nosotros mismos no vemos porque sólo tenemos a la vista nuestros propios caminos.

## III

Nuestras reflexiones explican por qué es tan precaria la situación de las ciencias del espíritu en la era de las masas. En una sociedad superorganizada cada grupo de intereses influye en la medida de su poder económico y social. Y evalúa también hasta qué punto los resultados de la investigación científica favorecen o perjudican ese poder. En este sentido la investigación ve siempre amenazada su libertad, y el investigador de la naturaleza sabe que sus conocimientos difícilmente se abrirán paso si son contrarios a los intereses dominantes. La presión de la economía y de la sociedad se deja sentir en la ciencia.

Pero en las ciencias del espíritu esta presión se ejerce desde dentro, por decirlo así. Ellas corren el peligro de dar por bueno lo que responde a los intereses de estos poderes. Como su labor tiene un ingrediente de incertidumbre, la aprobación de otros es para ellas de especial relevancia. Esos «otros» serán, como siempre, los expertos cuando son «autoridades». Pero dado que su labor interesa a todos, la coincidencia con la opinión pública y el eco que encuentre en ella la propia investigación suele guiar inconscientemente al investigador. Se tienen presentes, por ejemplo, los intereses nacionales a la hora de escribir la historia. Todos saben lo mucho que difieren incluso entre investigadores serios si son de diferente nacionalidad. Esto no ocurre en previsión de los efectos, sino por un sentimiento patriótico que determina el punto de vista. Pero esto puede llevar fácilmente a adoptar el punto de vista que sea favorable a la influencia pública.

Y hay que afirmar que no se trata de un desvío accidental, producto de la debilidad humana; una característica de nuestro tiempo es el

haber hecho de esta debilidad general un sistema de ejercicio de poder y dominio. El que maneja los recursos técnicos del servicio de noticias no sólo decide lo que se puede hacer público, sino que al controlar la publicidad puede manipular la opinión pública para sus propios fines. Precisamente porque somos mucho más dependientes en la formación de nuestro juicio de lo que corresponde a nuestra autoestima basada en la Ilustración, ese recurso posee un poder tan demoníaco. El que no reconoce su dependencia y se cree libre, no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas. El terror mismo se basa en que los aterrorizados se aterrorizan a sí mismos. La experiencia más descorazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable.

Pero las ciencias del espíritu, que saben mucho de esto, cuentan también con la posibilidad de defenderse de las seducciones del poder y de la vulnerabilidad de su razón. Porque su conocimiento propio las libra de la ilusión de esperar que una mayor dosis de ciencia les permita alcanzar los objetivos aún no logrados. El ideal de una Ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico, y resistir la autoapoteosis de la Ilustración. No pueden evadirse de la responsabilidad derivada de la influencia que ejercen. Frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno, ellas ejercen a través de la familia y la escuela una influencia directa en el mundo adolescente. Cuando ellas se guían por la verdad, trazan la huella imborrable de la libertad.

Para concluir evoquemos un pensamiento que aparece ya en Platón: éste llama a las ciencias que constan de *logoi* o discursos, alimento del alma, como los manjares y las bebidas son alimento del cuerpo. «Por eso deberíamos ser igualmente desconfiados en su adquisición, para que no nos endosen una mala mercancía. Hay mucho mayor peligro en la adquisición del saber que en la compra de alimentos. Porque los manjares y las bebidas que uno compra al tendero puede llevarlas a casa en recipientes especiales y, antes de consumirlas, puede depositarlas en casa y aconsejarse de un experto para saber lo que puede comer o beber y lo que no, y en qué cantidad y cuándo. Por eso la compra no supone un gran peligro. Pero el saber no se puede llevar a casa en recipientes especiales, sino que es inevitable asimilarlo directamente en el alma una vez pagado el precio, y dejarnos adoctrinar por él... para bien o para mal»[2].

Con esas palabras advierte el Sócrates platónico a un joven sobre la cautela necesaria al seguir la enseñanza de un célebre maestro de

2. *Prot.* 314 ab. En *Obras*, Madrid [11]1990.

sabiduría en su época. Ve con lucidez el puesto ambiguo que ocupa el saber consistente en *logoi,* en discursos, entre la sofística y la verdadera filosofía. Pero reconoce la relevancia especial que tiene aquí la opción justa.

Ese enfoque se puede aplicar al tema de la verdad en las ciencias del espíritu. Estas son algo específico en el conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre. No disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: *logoi,* discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi,* discursos, «sólo» discursos.

# 4

# ¿Qué es la verdad? (1957)

La pregunta de Pilato «¿qué es la verdad?» (Jn 18, 38), entendida directamente a partir del sentido de la situación histórica, viene a resumir el problema de la neutralidad. La frase tal como fue pronunciada por el gobernador Poncio Pilato en la situación política de Palestina significa que lo afirmado como verdad por un hombre como Jesús no afecta al Estado para nada. La postura liberal y tolerante que adopta así el poder estatal ante la situación resulta en algún aspecto muy extraña. Sería vano intento buscar algo similar en el mundo político antiguo e incluso en el moderno hasta la época del liberalismo. Es la situación jurídico-política especial de un poder estatal que se mueve entre un «rey» judío y un gobernador romano la que hace posible esa actitud de tolerancia. Quizá el aspecto político de la tolerancia sea siempre algo similar; entonces la tarea política que plantea el ideal de tolerancia consistirá en proporcionarle al poder estatal unas situaciones de equilibrio en esa línea.

Sería pura ilusión creer que este problema no se da ya en el Estado moderno porque este Estado reconoce en principio la libertad de la ciencia. Pero la invocación de esa libertad es siempre una peligrosa abstracción. No exime al investigador de su responsabilidad política apenas abandona la quietud del cuarto de estudio y del laboratorio, vetado a personal no autorizado, y comunica sus conocimientos a la opinión pública. Aunque la idea de la verdad presida absoluta e inequívocamente la vida del investigador, su libertad para hablar es limitada y polivalente. Debe conocer las repercusiones de su obra y responder de ellas. Pero la vertiente diabólica de esta situación es que, debido a esas repercusiones, induce al investigador a la tentación de decir e incluso aceptar como verdad lo que le dicta la opinión pública o los intereses del Estado. Hay aquí un nexo interno entre las limitaciones en la expresión de las opiniones y la falta de libertad en el pensamiento mismo. No podemos negar que la pregunta «¿qué es la verdad?» en el sentido en que la formuló Pilato sigue presidiendo hoy nuestra vida.

Pero esa frase solemos oírla también en otro tono: el de Nietzsche cuando declara que es la única frase valiosa del Nuevo Testamento. En ese sentido la frase de Pilato comporta un desvío escéptico respecto al «fanático». No en vano la recoge Nietzsche: también su crítica al cristiano de su tiempo es la crítica de un psicólogo al fanático.

Nietzsche extremó este escepticismo en un escepticismo frente a la ciencia. La ciencia coincide, en efecto, con el fanático en ser tan intolerante como él porque exige y da siempre demostraciones. Nadie es tan intolerante como aquel que pretende demostrar que lo que dice ha de ser la verdad. La ciencia es intolerante, según Nietzsche, porque es un síntoma de debilidad, un producto tardío de la vida, un alejandrinismo, un legado de esa decadencia que Sócrates, el inventor de la dialéctica, trajo a un mundo en el que no existía aún la «incidencia de la demostración», sino que una soberana autocerteza se limitaba a señalar y decir, sin demostración alguna.

Este escepticismo psicológico frente a la afirmación de la verdad no afecta a la ciencia misma. Nadie seguirá a Nietzsche en este punto. Pero hay también una duda sobre la ciencia que nos ofrece, detrás de la frase «¿qué es la verdad?», como un tercer estrato. ¿Es cierto que la ciencia es realmente, como pretende, la ultima instancia y el único soporte de la verdad?

Debemos a la ciencia la liberación de muchos prejuicios y la destrucción de muchas quimeras. Es pretensión de la ciencia cuestionar los prejuicios y conocer así la realidad mejor que hasta ahora. Pero a medida que los métodos de la ciencia se extienden a todo lo existente resulta más dudoso que los presupuestos de la ciencia permitan plantear la cuestión de la verdad en todo su alcance. Nos preguntamos con inquietud si no hay que achacar a los métodos de la ciencia la existencia de tantas cuestiones que demandan una respuesta que aquélla rehúsa dar. La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad. Este malestar ante la pretensión de la ciencia se da sobre todo en materia de religión, filosofía y cosmovisión. Ellas son las instancias a las que apelan los escépticos de la ciencia para marcar los límites de la especialización científica y de la investigación metodológica ante las cuestiones decisivas de la vida.

Después de examinar la pregunta de Pilato en sus tres estratos, queda claro que el último estrato, que viene a cuestionar la relación interna entre verdad y ciencia, es el más importante para nosotros. Conviene, pues, analizar en primer lugar el hecho de que la verdad haya establecido una conexión tan estrecha con la ciencia.

Es evidente que la ciencia confiere su peculiaridad y su unidad a la civilización occidental. Pero si se quiere comprender este hecho

habrá que indagar los orígenes de esa ciencia occidental, es decir, su procedencia griega. La ciencia griega es una novedad frente a todo lo que sabían antes los hombres y cultivaban como saber. Al elaborar esta ciencia, los griegos segregaron el occidente del oriente y le marcaron su propio camino. Fue un afán de saber, de conocimiento, de explotación de lo ignoto, raro y extraño y un singular escepticismo hacia lo que se narra y se da por verdadero, lo que los impulsó a crear la ciencia. Valga como ejemplo una escena homérica: preguntan a Telémaco quién es, y él responde: «Mi madre se llama Penélope, pero nadie podrá saber nunca con certeza quién es mi padre. La gente dice que es Ulises». Este escepticismo extremo revela el talento especial del hombre griego para convertir en ciencia su sed espontánea de conocimiento y su ansia de verdad.

Por eso fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.

El modo de discurso que realiza con mayor pureza esta relación es la enseñanza. Debemos hacer constar que para nosotros la experiencia singular y primaria del discurso no es el enseñar, sino esa experiencia que la filosofía griega tradujo primero en conceptos y la ciencia movilizó con todas sus posibilidades. Es frecuente traducir el discurso o habla, *logos,* por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio. La palabra griega que lo designa es *apophansis*. La lógica posterior lo llamó juicio. El juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es. Se da el mandato, la súplica, la imprecación, se da el fenómeno tan enigmático de la interrogación, sobre el que volveremos, se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es.

¿Qué clase de experiencia es la que hace consistir la verdad en el discurso mostrante? Verdad es desocultación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se comunica a otro tal como está presente para uno. Dice Aristóteles: un juicio es verdadero si deja reunido lo que en la cosa aparece reunido; un juicio es falso si hace estar reunido en el discurso lo que en la cosa no está reunido. La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del «dejar estar» el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de la verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*. Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa, teniendo en cuenta que hay también otras posibilidades de verdad en el discurso. El lugar de la verdad es el juicio.

Esto podría ser una afirmación unilateral que Aristóteles no respalda sin más. Pero es una derivación de la teoría griega del *logos* y subyace en su evolución hacia el concepto moderno de la ciencia. La ciencia creada por los griegos difiere mucho de nuestra noción de ciencia. La verdadera ciencia no es la ciencia natural, mucho menos la historia, sino la matemática. Porque su objeto es un ser puramente racional y como tal es modelo de toda ciencia porque se puede representar en un contexto deductivo cerrado. La ciencia moderna, en cambio, considera la matemática como modelo no por el ser de sus objetos, sino por su modo de conocimiento más perfecto. La figura moderna de la ciencia establece una ruptura decisiva con las figuras de saber del occidente griego y cristiano. Lo que prevalece ahora es la idea del método. Pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa «camino para ir en busca de algo». Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad *(veritas)* supone la verificabilidad —en una u otra forma—, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza.

Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo

com-probable culmina en el re-producir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica. El problema de nuestra civilización y de los males que trae su tecnificación no consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica.

Lo verdaderamente significativo en el cambio que experimentó el concepto de ciencia al comienzo de la época moderna es que en medio de él persiste el enfoque fundamental de la idea griega del ser. La física moderna presupone la metafísica antigua. Heidegger ha puesto en claro este remoto origen del pensamiento occidental, y en ese sentido su contribución ha sido decisiva para la autoconciencia histórica del presente. Porque esa averiguación cierra el paso a todos los intentos románticos de restauración de antiguos ideales, sea de la Edad Media o del humanismo helenístico, al establecer el carácter inexorable de la historia de la civilización occidental. Tampoco es suficiente el esquema creado por Hegel de una filosofía de la historia y de una historia de la filosofía, porque según Hegel la filosofía griega es tan sólo un preludio especulativo de lo realizado modernamente en la autoconciencia del espíritu. El idealismo especulativo y su postulado de una ciencia especulativa resultó ser en definitiva una restauración impotente. La ciencia es, por mucho que se la censure, el alfa y omega de nuestra civilización.

No es que la filosofía empiece a percatarse hoy del problema. Mas bien se trata de una cruz tan evidente sobre nuestra entera conciencia de la civilización, que la ciencia moderna se ve perseguida, como por su sombra, por la crítica a la «escuela». A nivel filosófico la pregunta se formula así: ¿en qué sentido y de qué modo cabe recuperar —si cabe— el saber elaborado por las ciencias? Es evidente que cada uno de nosotros recurre constantemente a la experiencia práctica de la vida. Siempre podemos esperar que algún otro corrobore lo que damos por verdadero aunque no lo podamos demostrar. No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos traspasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas.

Sin embargo, la pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva mediante un conocimiento objetivo, y el lenguaje del simbolismo equívoco mediante la univocidad del concepto. Pero cabe preguntar: ¿hay dentro de la ciencia como tal un límite de lo objetivable basado en la esencia del juicio y de la verdad enunciativa?

No es fácil responder a esta pregunta. Hay una corriente nada desdeñable en la filosofía actual que encuentra una respuesta clara. Estima que todo el secreto y la tarea de la filosofía consiste en formar el enunciado con la exactitud necesaria para que pueda expresar unívocamente el contenido. La filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del plurilingüismo de las naciones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de la matemática. La lógica matemática sería la vía de solución para todos los problemas que la ciencia ha dejado hasta ahora en manos de la filosofía. Esta corriente que de la patria del nominalismo pasa al mundo entero representa un resurgir de las ideas del siglo XVIII. Lo cierto es que esta corriente tropieza, como filosofía, con una dificultad lógica, y se va percatando de ello paulatinamente. Se ha demostrado que la introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla. Se trata del problema del metalenguaje, que tiene aquí su lugar de discusión. Pero detrás de eso hay algo más. El lenguaje que hablamos y en el que vivimos ocupa un puesto privilegiado. Es a la vez el presupuesto para cualquier análisis lógico posterior. Y no como mera suma de enunciados, ya que el enunciado que pretenda expresar la verdad debe satisfacer unas condiciones muy diferentes a las del análisis lógico. Su pretensión desocultadora no consiste sólo en hacer constar la presencia de lo presente. No basta con proponer en el enunciado lo que está delante. Porque el problema es justamente saber si todo está delante de forma que se pueda proponer en el discurso, y si al contemplar sólo lo que se puede proponer no se relega el reconocimiento de aquello que sin embargo es y se percibe.

Yo creo que las ciencias del espíritu dan un testimonio muy elocuente de este problema. También en ellas hay elementos que cabe subsumir en el concepto metodológico de la ciencia moderna. Todos hemos de aspirar como ideal a la verificabilidad de todos los conocimientos dentro de lo posible. Pero hemos de reconocer que este ideal se alcanza muy pocas veces y que los investigadores que aspiran a alcanzar este ideal con la mayor precisión no suelen decirnos las cosas realmente importantes. Sucede así que hay algo en las ciencias del espíritu que no es pensable de igual modo en las ciencias naturales: a veces el investigador puede aprender más del libro de un aficionado que de los libros de otros investigadores. Esto ocurre obviamente en casos excepcionales; pero su existencia muestra que se da aquí una relación entre conocimiento de la verdad y enunciabilidad que no es evaluable con la verificabilidad de los enunciados. Eso lo conocemos tan bien por las ciencias del espíritu, que abrigamos una fundada

desconfianza hacia un determinado tipo de trabajos científicos que muestran demasiado a las claras, delante, detrás y sobre todo debajo (en las notas), el método con el que están hechos. ¿Buscan esos trabajos algo nuevo? ¿llegan realmente al conocimiento de algo? ¿o imitan tan perfectamente el método de conocimiento y sus formas externas que producen la impresión de un trabajo científico? Hemos de reconocer que los resultados más importantes y fecundos alcanzados en las ciencias del espíritu quedan muy al margen del ideal de verificabilidad. Y esto resulta significativo a nivel filosófico. No es que el investigador no original se haga pasar por competente con ánimo de impostura y que, a la inversa, el investigador fecundo tenga que destruir en una protesta revolucionaria todo lo que antes era válido en la ciencia. Lo que hay aquí es una relación según la cual aquello que posibilita la ciencia puede impedir también la fecundidad del conocimiento científico. Se trata de una relación de principio entre verdad y no verdad.

Esta relación aparece en el hecho de que la mera presentación de lo que está delante es sin duda verdadera, es decir, lo manifiesta como es; pero perfila a la vez lo que se puede preguntar con sentido y se puede poner de manifiesto en futuros actos cognitivos. No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad. No se trata de una relación cuantitativa en el sentido de que sólo podemos certificar una parte de nuestro saber. No es sólo que siempre encubramos y olvidemos la verdad al tiempo que la conocemos, sino que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. Pero eso significa que no podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nos limitan los prejuicios sin saberlo. La «moda» se da también en la praxis del trabajo científico.

Nadie ignora el enorme poder y la capacidad impositiva de la moda. Pero esta palabra resulta tremendamente funesta en ciencia. Por supuesto que intentamos estar por encima de las exigencias de la moda; pero la cuestión es saber si no es inevitable la existencia de la moda incluso en la ciencia; si nuestro modo de conocer la verdad no implica necesariamente que cada paso hacia adelante nos aleje más de los presupuestos iniciales, los sumerja en la oscuridad de lo obvio e incluso dificulte enormemente rebasar estos presupuestos, ensayar otros y obtener así conocimientos realmente nuevos. Se da una especie de burocratización, no sólo de la vida sino de las ciencias mismas. Cabe preguntar si ello pertenece a la naturaleza de la ciencia o es una enfermedad cultural de la misma, similar a otros fenómenos patológicos conocidos en otras esferas, cuando admiramos, por ejemplo, los bloques gigantescos de nuestros edificios administrativos y de organizaciones de seguros. Quizá se deba esto a la esencia misma de la verdad, como pensaron los griegos, y también a la naturaleza de

nuestras posibilidades de conocimiento creadas por la propia ciencia griega. La ciencia moderna se limitó, como hemos visto, a radicalizar los presupuestos de la ciencia griega. La investigación fenomenológica guiada en Alemania, dentro de nuestra generación, por Husserl y Heidegger ha intentado abordarlos preguntando cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico. Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero.

Esta tesis es conocida como el punto inicial de la autoconstrucción hegeliana de la razón mediante la dialéctica. «La forma de proposición no es adecuada para formular verdades especulativas». Porque la verdad es el todo. Pero esta crítica del enunciado y de la proposición que hace Hegel se refiere a su vez a un ideal de enunciación total: la totalidad del proceso dialéctico que se hace consciente en el saber absoluto. Un ideal que viene a radicalizar una vez más el planteamiento griego. El límite puesto a la lógica del enunciado desde ella misma no se puede definir realmente en Hegel, y es preciso recurrir a las ciencias de la experiencia histórica, que se imponen contra Hegel. Por eso los trabajos de Dilthey dedicados a la experiencia del mundo histórico revisten mucha importancia en el nuevo enfoque de Heidegger.

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde. Esto, así formulado, suena a obviedad y todos lo conocen por su experiencia vital. Si alguien hace una afirmación que no se entiende, se intenta aclarar cómo ha llegado a ella. ¿Cuál es la pregunta formulada a la que su enunciado da respuesta? Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta. No siempre será fácil encontrar *la* pregunta a la que un enunciado da respuesta. No es fácil, sobre todo, porque una pregunta tampoco es un primer elemento al que podamos trasladarnos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos

inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido[3]. Si antes me refería a los problemas de alejandrinismo que amenazan a nuestra cultura científica en tanto que ésta oscurece la originariedad del preguntar, las raíces se encuentran aquí. Lo decisivo, el núcleo del investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede.

Si yo utilizo en este contexto el concepto de «situación» es para sugerir que la pregunta científica y el enunciado científico son un caso especial de una circunstancia mucho más general que se contempla en el concepto de situación. La situación y la verdad aparecen ya estrechamente relacionadas en el pragmatismo americano. Este ve como nota distintiva de la verdad el saber afrontar una situación. La fecundidad de un conocimiento se comprueba en su capacidad para despejar una situación problemática. Yo no creo que el giro pragmático que experimenta aquí el tema sea suficiente. Esto se advierte ya en que el pragmatismo relega simplemente todas las preguntas calificadas de filosóficas o metafísicas porque lo importante es salir airoso de cada situación. Es preciso, para progresar, tirar por la borda todo el lastre dogmático de la tradición. Me parece que eso es una evasiva. El primado de la pregunta del que yo hablaba no es un primado pragmático. Y la respuesta verdadera tampoco va ligada al criterio de las consecuencias de la acción. Pero el pragmatismo acierta al afirmar que se debe superar la relación formal en que está la pregunta respecto al sentido del enunciado. Abordamos el fenómeno interhumano de la pregunta en su plena concreción cuando dejamos de lado la relación teórica entre pregunta y respuesta que constituye la ciencia y reflexionamos sobre situaciones específicas en las que los seres humanos se sienten llamados e interrogados y se preguntan a sí mismos. Entonces se ve que la naturaleza del enunciado experimenta una ampliación. No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son *interpelación*. Este término no significa aquí simplemente que siempre se infiltra algo del entorno social en el contenido de nuestros enunciados. La observación es correcta, pero no se trata de eso, sino de que sólo hay verdad en el enunciado en la medida que éste es interpelación. El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.

3. Cf. I, 369s, 439s, 446s.

La filosofía de la existencia ha extraído esta conclusión muy deliberadamente. Pienso en la filosofía de la comunicación en Jaspers, según la cual la dimensión necesitante de la ciencia acaba allí donde se tocan las auténticas cuestiones de la existencia humana: finitud, historicidad, culpa, muerte; en suma, las «situaciones límite». La comunicación no es ya aquí transmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas, sino el trato de una existencia con otra. El que habla es a su vez interpelado y contesta como un yo al tú porque también él es un tú para el tú. A mí no me parece suficiente acuñar frente al concepto de verdad científica, que es anónimo, general y necesitante, el concepto contrapuesto de verdad existencial. Este nexo de la verdad a una posible existencia, que Jaspers subraya, entraña un problema filosófico general.

Sólo la pregunta de Heidegger por la esencia de la verdad transcendió realmente el ámbito de la subjetividad. Su pensamiento hizo el recorrido desde el «útil», pasando por la «obra», hasta la «cosa», un recorrido que deja muy atrás la cuestión de la ciencia, incluso de las ciencias históricas. Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el «ser-ahí» se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia. La hermenéutica de las ciencias históricas, que se desarrolló en el romanticismo y en la escuela histórica desde Schleiermacher a Dilthey, pasa a ser una tarea totalmente nueva cuando, siguiendo a Heidegger, avanza más allá de la problemática de la subjetividad. El único precursor en este terreno fue Hans Lipps, cuya lógica hermenéutica[4], sin ofrecer una verdadera hermenéutica, destaca con éxito la inexorabilidad del lenguaje frente a su nivelación lógica.

Por eso, como queda dicho, la tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interpelativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella. Si queremos comprender ciertas ideas que se nos han transmitido, movilizamos unas reflexiones históricas para aclarar dónde y cómo se formularon esas ideas, cuál es su verdadero motivo y por tanto su sentido. De ahí que, para actualizar una idea como tal, debamos evocar a la vez su horizonte histórico. Pero es evidente que no basta eso para describir lo que hacemos realmente. Porque nuestra actitud hacia la tradición no se queda en el intento de comprender averiguando su sentido mediante una reconstrucción histórica. Eso puede hacerlo el filólogo;

4. Cf. H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, *Werke* II, Frankfurt 1976 (1.ª ed. 1938).

pero el propio filólogo podría reconocer que su labor, en realidad, es algo más que eso. Si la antigüedad no se hubiera convertido en clásica, es decir, ejemplar para el decir, el pensar y el poetizar, no existiría la filología clásica. Pero eso es aplicable a cualquier otra filología: lo eficiente en ella es la fascinación de lo otro, lo extraño o lo lejano que se nos descubre. La auténtica filología no es mera historia, porque la propia historia es en realidad una *ratio philosophandi*, un camino para conocer la verdad. El que realiza estudios históricos depende de la experiencia que él mismo posea de la historia. Por eso la historia debe escribirse siempre de nuevo, ya que el presente nos define. No se trata en ella de reconstruir, de simultanear lo pasado. El verdadero enigma y problema de la comprensión es que lo así simultaneado era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad. Lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado se funde con lo que nos atrae directamente como verdad. Creo que uno de los ajustes capitales que debemos hacer a nuestra idea de la conciencia histórica es dejar patente de ese modo la simultaneidad como un problema eminentemente dialéctico. El conocimiento histórico no es nunca una mera actualización. Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero éstas, al desarrollarlo, se limitan a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir.

Si yo hago uso del concepto de simultaneidad es para posibilitar un modo de aplicación de este concepto que resulta obvio desde Kierkegaard. Este caracterizó la verdad de la predicación cristiana como «simultaneidad». La verdadera misión del cristiano consiste en salvar la distancia del pasado mediante la sincronización. Lo que Kierkegaard formuló por razones teológicas en forma de paradoja es realmente válido para toda nuestra relación con la tradición y el pasado. Yo creo que el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas. El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos. Este milagro va indisolublemente unido al hecho de que también las cosas

se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad —apertura, desocultación de las cosas— posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros.

# 5
# Sobre el círculo de la comprensión (1959)

La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo, procede de la retórica antigua y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, del arte de hablar al arte de comprender. En ambos casos nos encontramos con una relación circular. La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo.

Conocemos este fenómeno por el aprendizaje de lenguas extranjeras. Constatamos ahí que es preciso «construir» una frase antes de tratar de comprender las distintas partes de la frase en su significado lingüístico. Pero este mismo proceso de construcción está ya regido por una expectativa de sentido que deriva del contexto anterior. Cierto que esta expectativa debe rectificarse si el texto lo requiere. Eso significa reajustar la expectativa y hacer confluir el texto en la unidad de un pensamiento desde otra expectativa de sentido. El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión.

Schleiermacher distinguió este círculo hermenéutico de la parte y el todo en su vertiente objetiva y subjetiva. Como la palabra pertenece al conjunto de la frase, así cada texto al conjunto de la obra de un escritor, y ésta al conjunto del género literario o de la literatura correspondiente. Mas, por otra parte, el mismo texto como manifestación de un momento creativo pertenece al conjunto de la vida anímica de su autor. Sólo en esa totalidad de signo objetivo se puede realizar la comprensión. En conexión con esta teoría habla Dilthey de «estructura» y de «centración en un punto medio» desde el cual se produce la comprensión del todo. Transfiere así al mundo histórico lo que es siempre un principio de la interpretación: que es preciso entender un texto desde él mismo.

Pero cabe preguntar si el movimiento circular de la comprensión se ha entendido adecuadamente. Podemos dejar de lado las ideas de Schleiermacher sobre interpretación subjetiva. Cuando intentamos comprender un texto no nos transportamos a la esfera anímica del autor; si se quiere hablar de «traslado», nos trasladamos en realidad a su pensamiento. Pero esto significa que intentamos hacer valer la objetividad de aquello que dice el otro. Si queremos comprender, trataremos de reforzar sus argumentos. Ocurre ya en la conversación, y tanto más en la comprensión de lo escrito, que nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí y no motiva como tal un regreso a la subjetividad del otro. Es tarea de la hermenéutica elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino una participación en el significado común. Pero el lado objetivo de este círculo descrito por Schleiermacher tampoco capta el núcleo de la cosa. El objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa. Así, la hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto. La historia de la hermenéutica puede confirmarlo, por ejemplo, con Agustín, que intenta ajustar el antiguo testamento al mensaje cristiano, o con el protestantismo primitivo, abocado al mismo problema, o con la época de la Ilustración, cuando la necesidad de recurrir a la interpretación histórica para alcanzar la «plena comprensión» de un texto casi supone una renuncia al acuerdo. Se produce una novedad cualitativa cuando el romanticismo y Schleiermacher, creando una conciencia histórica de alcance universal, no establecen ya la figura vinculante de la tradición, de la que ellos proceden y en la que siguen, como base firme de toda labor hermenéutica. Uno de los precursores inmediatos de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, demostró ya una comprensión profunda de la misión de la hermenéutica al exigir que fuera un medio de entendimiento entre la antigüedad y el cristianismo, entre una auténtica antigüedad vista con ojos nuevos y la tradición cristiana. Esto resulta nuevo frente a la Ilustración porque no se trata ya de la mediación entre la autoridad de la tradición por un lado y la razón natural por otro, sino de la mediación de dos elementos de la tradición, ambos descubiertos por la Ilustración, que plantean la tarea de su concierto.

Me parece que esa teoría de la unidad entre la antigüedad y el cristianismo recoge un momento verdadero en el fenómeno hermenéutico que Schleiermacher y sus seguidores habían relegado injustamente. Ast con su dinamismo especulativo procuró evitar en este punto la búsqueda en la historia del pasado en lugar de la verdad del presente. En esta perspectiva la hermenéutica inspirada en Schleiermacher me parece una caída superficial en lo metodológico.

Esto es aún más evidente cuando se mira la hermenéutica a la luz de la problemática desarrollada por Heidegger. La estructura circular

de la comprensión adquiere con el análisis existencial de Heidegger su verdadero significado. Escribe Heidegger: «El círculo no debe degenerar en círculo vicioso, ni siquiera en uno permisible. Hay en él una posibilidad positiva para el conocimiento más originario, posibilidad que sólo se alcanza realmente una vez que la interpretación ha comprendido que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejar que la experiencia previa, la previsión y la anticipación sean suplantadas por ocurrencias y nociones vulgares, y asegurar el tema científico en su elaboración desde las cosas mismas»[5].

Heidegger no plantea aquí primariamente ciertas exigencias en la práctica de la comprensión, sino que describe la forma concreta de la interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger no se caracteriza por la demostración de la existencia de un círculo, sino por el aserto de que este círculo tiene un sentido ontológicamente positivo. La descripción como tal convencerá a cualquier intérprete que sepa lo que hace[6]. Toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos, y se fijará «en las cosas mismas» (que para el filólogo son textos significativos que tratan a su vez de cosas).

El regirse por la cosa misma no es una decisión «valiente» tomada de una vez por todas, sino «la tarea primera, permanente y última». Porque es preciso fijar la mirada en la cosa frente a cualquier desviación que acecha siempre al intérprete desde su propia posición. El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido.

Esta descripción es obviamente un resumen a grandes rasgos: que cada revisión del proyecto puede abocar en un nuevo proyecto de sentido; que los proyectos en liza pueden contribuir conjuntamente a una reelaboración hasta fijar con más claridad la unidad del sentido; que la interpretación comienza con pre-conceptos que son sustituidos por conceptos más adecuados... todo este constante re-diseño que constituye el movimiento de la comprensión y la interpretación es el proceso que Heidegger describe. El que intenta comprender está expuesto a confundirse por las opiniones previas que no se acreditan en las cosas mismas. Por eso es deber permanente de la comprensión elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar «con las cosas». No hay aquí otra «objetividad» que la de la elaboración de la opinión previa para con-

5. *Sein und Zeit*, 154 (trad. cast. *El ser y el tiempo*, Madrid [7]1989).
6. Cf. la descripción coincidente de E. Staiger en *Die Kunst der Interpretation*, 11s.

trastarla. Tiene su sentido el afirmar que el intérprete no aborda el «texto» desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez.

Hay que concebir esta exigencia fundamental como radicalización de un procedimiento que en realidad aplicamos siempre. Lejos de la norma de que para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones propias, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones, o relacionarse con ellas. Dicho en otros términos, es cierto que las opiniones son una serie cambiante de posibilidades; pero dentro de esta pluralidad de lo opinable, es decir, de aquello que un lector puede encontrar significativo y en ese sentido puede esperar, no todo es posible, y el que pasa por alto lo que el otro dice realmente, al final tampoco podrá integrarlo en la propia y plural expectativa de sentido. También aquí hay un criterio. La tarea hermenéutica se convierte espontáneamente en un planteamiento objetivo y aparece connotada siempre por éste. La empresa hermenéutica alcanza así un suelo firme bajo los pies. El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible... hasta que esa opinión se haga ineludible e invalide la presunta comprensión. El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión.

Heidegger hace una descripción fenomenológica plenamente correcta cuando descubre en la presente «lectura» de lo que «hay» la preestructura de la comprensión. En *Ser y tiempo* concretó el tema general, formulado por él como problema hermenéutico, en la pregunta por el ser *(Sein und Zeit,* 312s). Para explicitar la situación hermenéutica de la cuestión del ser con arreglo a pre-posesión, anti-cipación y pre-comprensión, examina críticamente la pregunta que él dirige a la metafísica en momentos decisivos de su historia. De ese modo realiza lo que exige la conciencia histórico-hermenéutica en todos los casos. Una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas. A esto se refiere Heidegger cuando reclama «asegurar» el tema científico elaborando pre-posesión, anticipación y pre-comprensión, desde las cosas mismas.

El círculo hermenéutico adquiere así en el análisis de Heidegger un nuevo significado. La estructura circular de la comprensión se mantuvo siempre, en la teoría anterior, dentro del marco de una relación formal entre lo individual y lo global o su reflejo subjetivo: el anticipo intuitivo del conjunto y su explicitación ulterior en el caso concreto. Según esta teoría, el movimiento circular en el texto era oscilante y quedaba superado en la plena comprensión del mismo. La teoría de la comprensión culminaba en un acto adivinatorio que daba acceso directo al autor y a partir de ahí disolvía todo lo extraño y chocante del texto. Heidegger reconoce, en cambio, que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. Lo que Heidegger describe así no es sino la tarea de concreción de la conciencia histórica. Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limiten a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones.

Pero yo estimo que el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría «anticipo de la compleción». Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión. Según él, sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada. Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de compleción. Si este presupuesto resulta inverificable, es decir, si el texto no es comprensible, lo cuestionamos y dudamos, por ejemplo, de la transmisión e intentamos subsanarla. Las reglas que seguimos en tales reflexiones de crítica textual pueden quedar aparte, ya que lo importante es también aquí que la legitimación de su uso no se puede desligar de la comprensión del contenido textual.

El anticipo de la compleción que preside toda nuestra comprensión aparece así respaldado por un contenido. No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas transcendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido. Así como el destinatario de una carta comprende las noticias que ésta contiene y ve las cosas con los ojos del remitente, es decir, considera verdadero lo que éste escribe —y no intenta comprender la opinión del remitente como tal—, así comprendemos también los textos transmitidos partiendo de unas expectativas de sentido que nacen de nuestras propias circunstancias. Y si creemos las noticias de un corresponsal porque él estuvo allí o está mejor enterado, también ante un texto transmitido estamos abiertos fundamentalmente a la posibilidad de que él posea mejor información de lo que pueda pretender nuestra propia opinión. Sólo el fracaso del intento de dar por verdadero lo dicho lleva

al intento de «comprender» el texto psicológica o históricamente como opinión de otro[7]. El prejuicio de la compleción no implica, pues, únicamente que un texto debe expresar su opinión plenamente, sino también que lo que dice es la verdad completa. Comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre «la cosa», y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con la cosa misma. Eso determina lo que resulta viable como sentido unitario y, con ello, la aplicación del anticipo de compleción. Así se cumple el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, en virtud de la comunidad de unos prejuicios fundamentales y subyacentes. La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa «cosa» al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica; pero ésta no debe entenderse con Schleiermacher psicológicamente, como el ámbito que alberga el secreto de la individualidad, sino hermenéuticamente, en dirección a algo dicho: el lenguaje con el que nos interpela la tradición, la «leyenda» que ella nos dice. El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el *inter* entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica.

De este puesto intermedio que ocupa la hermenéutica se sigue que su centro está formado por lo que quedó postergado en la hermenéutica anterior: la distancia temporal y su significado para la comprensión. El tiempo no es primariamente un foso que haya que salvar porque separa y aleja, sino que es la base del acontecer en el que radica la comprensión actual. Por eso la distancia temporal no es algo que deba superarse. El supuesto ingenuo del historicismo fue creer que es posible trasladarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de ese modo la objetividad histórica.

Se trata en realidad de conocer la distancia del tiempo como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. Esa distancia se salva por la continuidad del origen y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo aquello que no es transmitido. En este punto no es poco

7. Yo intenté mostrar en una conferencia pronunciada en el congreso de Venecia el año 1958 sobre el juicio estético que también éste —como el juicio histórico— posee un carácter secundario y confirma el «anticipo de la compleción»; ahora en D. Henrich,-H. R. Jauss (ed.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt 1982, 59-69.

hablar de una verdadera productividad del acontecer. Todos conocen la peculiar impotencia de nuestro juicio cuando la distancia de los tiempos no nos ha confiado unos criterios seguros. Así, el juicio sobre el arte actual deja perpleja a la conciencia científica. Nos acercamos a tales creaciones con prejuicios incontrolables que puedan extremar una resonancia que no se ajusta a su verdadero contenido ni a su verdadero significado. Sólo la abstracción de tales circunstancias actuales permite ver su propia figura y posibilita así una comprensión de lo que se dice en ellas y que puede reclamar la generalización. Por lo demás, la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte es a su vez un proceso interminable. La distancia temporal que permite esa decantación se halla en un constante movimiento y ampliación, y éste es el lado productivo que ella posee para la comprensión. Esa distancia permite eliminar los prejuicios que son de naturaleza específica y hace emerger aquellos otros que posibilitan una verdadera comprensión.

La distancia temporal[8] puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la *pregunta*.

La esencia de la pregunta es la puesta en franquía de posibilidades. Si se cuestiona un prejuicio —sobre lo que otro o un texto dice—, ello no comporta su simple eliminación o aventajar directamente, en su lugar, al otro o lo otro. Es una ingenuidad del objetivismo histórico el asumir esa exclusión propia. En realidad el mejor modo de aclarar el propio prejuicio es hacer uso de él. Entonces contrastará con otros prejuicios y permitirá que también éstos se expliciten.

La ingenuidad del historicismo consiste en eludir esa reflexión y, confiado en la metodología, olvidar su propia historicidad. Hay que

8. Sobre este cambio del texto originario cf. I, 368.

invitar aquí a pasar de un pensamiento histórico mal entendido a otro mejor entendido. No alcanzará así la quimera de un objeto histórico que sea tema de una investigación progresiva, pero aprenderá a conocer en el objeto lo otro de lo que es propio, y con ello, «lo uno y lo otro». El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica. Una hermenéutica correcta tendrá que mostrar en la comprensión misma esta auténtica realidad de la historia. Yo llamo a lo aquí postulado «historia efectual». Comprender es un fenómeno referido a la historia efectual, y se podría demostrar que es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que le allana el camino a la labor hermenéutica.

6

# La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas (1960)

Al tomar aquí como objeto de análisis dos expresiones que aparentemente significan lo mismo, es mi intención poner de relieve una convergencia real que se da en la filosofía de hoy en medio de la diversidad de los puntos de partida y de los modelos metodológicos. Si lo aparentemente idéntico delata la tensión de un problema, también lo diferencial delata el dinamismo de un impulso idéntico. El lenguaje usual nos aclara poco en este punto. Porque las dos expresiones parecen interminables. Decimos por ejemplo: «eso está en la naturaleza de la cosa», pero decimos también «las cosas hablan por sí solas» o «hablan un lenguaje inequívoco». En ambos casos nos encontramos con una especie de fórmula de aseveración que no aduce las razones para tener algo por verdadero, sino que intenta negar la necesidad de una ulterior fundamentación. También los dos términos que utiliza el alemán en ambas expresiones —*Sache* y *Ding*— parecen decir lo mismo. Las dos expresiones se refieren a algo indeterminado. En consecuencia, cuando se habla de «naturaleza» de la cosa o de «lenguaje» de las cosas, estas expresiones tienen algo en común: rechazan en forma polémica la arbitrariedad en el trato con las cosas y especialmente la mera afirmación, la arbitrariedad de las suposiciones o asertos sobre el tema, el capricho de las negaciones o el empecinamiento en opiniones personales.

Pero si afinamos más y profundizamos en las ocultas diferencias del uso lingüístico, se rompe la apariencia de la plena intercambiabilidad. El término cosa se especifica por la contraposición al término persona. El sentido de esta contraposición entre cosa y persona radica originariamente en la clara preeminencia de la segunda sobre la primera. La persona aparece como algo que es preciso estimar en su propio ser, mientras que la cosa es algo para utilizar, algo que está a nuestra disposición. Pero en la expresión «la naturaleza de la cosa»

subrayamos que incluso lo que está ahí para nuestra utilidad y a nuestra disposición posee en realidad un ser en sí en virtud del cual puede oponer resistencia por su propia naturaleza al uso incorrecto; o en línea positiva, que impone un determinado comportamiento. Pero entonces se invierte la preeminencia de la persona frente a la cosa. Contrariamente a la ductilidad con que las personas se adaptan entre sí, la naturaleza de la cosa es un dato inalterable con el que es preciso contar. De ese modo el concepto de cosa puede adquirir un énfasis propio, puesto que la cosa reclama una sumisión sin reservas y obliga incluso a dejar de lado cualquier miramiento hacia las personas.

Surge aquí la máxima de la objetividad, máxima que conocemos también como actitud de la filosofía, según la célebre frase de Bacon que Kant eligió como lema de su *Crítica de la razón pura:* De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur...

Uno de los mayores partidarios de esa objetividad entre los clásicos del pensamiento filosófico es Hegel, que habla incluso de «acción de la cosa» y que caracteriza la especulación filosófica diciendo que en ella actúa la cosa misma y no el capricho de nuestras ocurrencias, es decir, de nuestro quehacer reflexivo con la cosa. El célebre lema fenomenológico *zu den Sachen selbst* («a las cosas mismas») que expresó a principios de siglo una nueva actitud filosófica viene a decir algo parecido. La fenomenología intentó descubrir los presupuestos incontrolados de las construcciones y teorías inadecuadas, llenas de prejuicios y arbitrarias, y mostró su ilegitimidad mediante el análisis imparcial.

Pero el concepto de cosa no se limita a traducir la noción jurídica romana de *res;* la palabra alemana *Sache* (cosa) y su significado asumen el significado de lo que en latín se llama *causa*. *Sache* designa en el uso lingüístico alemán la causa, es decir, el asunto discutido que se negocia. Originariamente es la cosa que se deposita entre las partes litigantes porque hay que dictar sentencia sobre ella y queda pendiente del fallo. Hay que proteger la cosa para que no se apodere de ella una u otra parte. En este contexto la objetividad significa lo contrario de la parcialidad, es decir, del abuso del derecho para fines particulares. El concepto jurídico de «naturaleza de la cosa» no designa algo disputado entre las partes, sino los límites que pone al libre albedrío el legislador con su ley o que supone para el libre albedrío la ley establecida por el legislador o la interpretación jurídica de la misma. La apelación a la naturaleza de la cosa invoca un orden sustraído al arbitrio humano e intenta hacer prevalecer el espíritu vivo de la justicia incluso contra la letra de la ley. La naturaleza de la cosa es, pues, también aquí algo que se hace valer, algo que debe respetarse.

Si perseguimos, por otra parte, el significado de la expresión «lenguaje de las cosas» nos encontramos aparentemente ante un giro muy similar. El lenguaje de las cosas es también algo que no se atiende lo

bastante y que habría que escuchar mejor. También esta expresión ofrece un cierto tono polémico. Viene a significar que no estamos dispuestos, en general, a considerar a las cosas en su propio ser, sino que las supeditamos al cálculo del hombre y a su dominio de la naturaleza mediante la racionalidad de la ciencia. En un mundo cada vez más técnico hablar de una dignidad de las cosas resulta cada vez más incomprensible. Las cosas van desapareciendo, y sólo el poeta les guarda una última fidelidad. Pero el hecho de que aún se pueda hablar de un lenguaje de las cosas nos recuerda lo que son las cosas en realidad: un material que se usa y se consume; no una herramienta que se utiliza y se deja de lado, sino algo que tiene consistencia en sí y «es empujado hacia la nada» (Heidegger). Su propio ser en sí es desdeñado desde la prepotencia de la voluntad de manipulación humana, y es como un lenguaje que conviene escuchar[9]. La expresión «lenguaje de las cosas» no es, pues, una verdad mitológica que sólo el brujo Merlín o el iniciado en el espíritu de los cuentos pueda verificar, sino que lo evocado por esta expresión es el recuerdo latente del propio ser de las cosas que siempre pueden ser lo que son.

Ambas expresiones, pues, vienen a decir en cierto sentido lo mismo, la misma verdad. Los giros lingüísticos no son el elemento muerto de un ejercicio lingüístico ya convencional. Son también el legado de un espíritu común, y si se entienden bien y se profundiza en su plenitud semántica latente pueden revelar de nuevo el elemento común. Así, el examen de los giros aquí analizados nos enseña que en cierto sentido dicen lo mismo: algo que es preciso recordar frente a la arbitrariedad del propio deseo. Pero no es esto todo. Aunque ambas expresiones, «la naturaleza de la cosa» y «el lenguaje de las cosas», se empleen a veces casi indistintamente y se caractericen por su oposición común, esa conciencia implica no obstante una diferencia que no es casual. Es una tarea filosófica poner de manifiesto la tensión que cabe detectar en los secretos matices de las dos expresiones, y yo intentaré mostrar que es esta tensión lo que se está dirimiendo en la filosofía actual y que delata la situación problemática común a todos nosotros.

El concepto de «naturaleza de la cosa» recoge para la conciencia filosófica la resistencia que surge desde distintas vertientes contra el idealismo filosófico y especialmente contra la forma neokantiana en que éste se renovó durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta continuación de Kant, que apela a éste para convertirlo en el exponente de la fe en el progreso y del orgullo de la ciencia de su época, supo

9. En mis comentarios a la conferencia de Heidegger sobre la obra de arte, que aparecieron como folleto publicitario en 1960, subrayé este extremo como punto de partida sistemático para los trabajos posteriores de Heidegger (ahora en *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, 81-93; en *Ges. Werke* III).

qué hacer, en el fondo, con la cosa-en-sí. Aún rechazando expresamente el idealismo metafísico de los sucesores de Kant, la vuelta al dualismo kantiano de cosa-en-sí y fenómeno no fue ya posible. Sólo una reinterpretación del pensamiento kantiano permitió adaptar la letra de Kant a las propias convicciones, convertidas ya en lugares comunes en virtud de las cuales el idealismo significa la determinación total del objeto por el conocimiento. Así se pudo entender la cosa-en-sí como el mero objetivo de una tarea inacabable de determinación; y el propio Husserl que, a diferencia del neokantismo, partió menos del hecho de la ciencia que de la experiencia cotidiana, intentó dar a la teoría de la cosa-en-sí una demostración fenomenológica partiendo del supuesto de que las diversas matizaciones de la cosa percibida forman el continuo de una experiencia. La teoría de la cosa-en-sí se refiere, según él, a esta constante transferibilidad de un aspecto a otro de la cosa que posibilita el contexto unitario de nuestra experiencia. También Husserl entendió, pues, la idea de la cosa-en-sí desde la noción de progreso de nuestro conocimiento, que tiene su último fundamento en la investigación científica.

En la esfera de la filosofía moral no hay nada similar. Porque desde Rousseau y Kant no fue ya posible admitir una perfectibilidad moral del género humano. Pero también aquí encontró la crítica fenomenológica al neokantismo su punto de arranque, concretamente en el formalismo de la filosofía moral kantiana. El punto de partida de Kant en el fenómeno del deber y su demostración de la incondicionalidad del imperativo categórico parecían excluir de la filosofía moral cualquier contenido concreto en lo que ordena la ley moral. La crítica de Max Scheler al formalismo de la ética kantiana, por débil que fuese en el aspecto negativo, demostró su fecundidad con el esbozo de una ética material de los valores. La crítica fenomenológica de Scheler al concepto neokantiano de producción representó también un estímulo importante que llevó especialmente a Nicolai Hartmann a soslayar el neokantismo y a la concepción de su «metafísica del conocimiento»[10]. Que el conocimiento no produzca una alteración de lo conocido —y mucho menos lo genere—, que el ente exista con independencia de que sea o no conocido, le pareció contrario a cualquier forma de idealismo transcendental, incluida la investigación de Husserl sobre la constitución de objetos. En términos positivos, Nicolai Hartmann creyó abrir el camino a una nueva ontología al reconocer el ser en sí del ente y su independencia respecto a toda subjetividad humana. Se aproximó así al nuevo «realismo», que se fue imponiendo por entonces, sobre todo en Inglaterra.

10. El documento más antiguo al respecto es la recensión a Scheler que N. Hartmann ya había publicado en la primavera de 1914 en la revista «Die Geisteswissenschaften» (*Kleine Schriften* III, 365 s). Cf. mi trabajo *Metaphysik der Erkenntnis*: Logos, 1924 en *Ges. Werke* IV.

Pero yo estimo que ese desvío de la reflexión filosófico-transcendental implica un grave malentendido de su sentido, consecuencia de aquella decadencia del conocimiento filosófico que empezó con la muerte de Hegel. La recurrencia de tal desvío, incluso en la filosofía actual, tiene su razón de ser. Si se reivindica la realidad óntica superior del orden establecido por Dios, que anula nuestra voluntad de autonomía (Gerhard Krüger), o la indiferencia del mundo natural frente al hombre y su historia (Karl Löwith), se podrá ver en ese desvío polémico una apelación a la naturaleza de la cosa. Pero creo que tal apelación encuentra su límite en el presupuesto común que preside sin discusión todos estos intentos de restauración del ser en sí de las cosas. Es el presupuesto de que la subjetividad humana es una voluntad que se impone sin discusión incluso cuando se contrapone el ser en sí, como límite, a la determinación por la voluntad. Eso significa en realidad que estos críticos del subjetivismo moderno no están exentos de aquello que critican, sino que se limitan a articular la oposición hacia el otro lado. Contraponen a la unilateralidad del neokantismo que toma como hilo conductor el progreso de la cultura científica la unilateralidad de una metafísica del ser en sí, que comparte en realidad con su adversario el predominio de la voluntad determinante.

Hay que preguntar ante esta situación si el lema de «la naturaleza de la cosa» no es una consigna problemática y si la metafísica clásica no demuestra una verdadera superioridad sobre todos esos intentos y no propone una tarea todavía válida. Creo que la superioridad de la metafísica clásica consiste en estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro. Sin duda la correspondencia en la que descansa el concepto de verdad de la metafísica clásica, la adecuación del conocimiento a la cosa, es de carácter teológico. Porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural. Como el alma es creada para coincidir con la cosa, así es creada también la cosa para ser verdadera y por tanto cognoscible. El espíritu infinito del Creador resuelve de ese modo lo que parece un enigma insoluble para el espíritu finito. El ser y la realidad de la creación consiste en ser esa conjunción de alma y cosa.

Ahora bien, la filosofía no puede utilizar ya esa fundamentación teológica y tampoco querrá repetir las formas seculares de la misma, presentes en el idealismo especulativo con su mediación dialéctica de finitud e infinitud. Pero tampoco podrá cerrarse a la verdad de esa correspondencia. En este sentido perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia. ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu

divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser? Mi respuesta es afirmativa. Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje.

No me parece casual que el fenómeno del lenguaje se haya situado en los últimos decenios en el centro de la problemática filosófica. Quizá se pueda afirmar incluso que bajo este signo comienza a salvarse el mayor foso de carácter filosófico que existe hoy entre los pueblos: el contraste entre el nominalismo anglosajón, por un lado, y la tradición metafísica del continente por el otro. Lo cierto es que el análisis del lenguaje que se ha desarrollado partiendo de la reflexión sobre la problemática de los lenguajes lógicos en Gran Bretaña y América se aproxima sorprendentemente al talante investigador de la escuela fenomenológica de E. Husserl. Así como el reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana gracias a la labor de Heidegger ha transformado sustancialmente la tarea de la metafísica, así el reconocimiento del significado autónomo del lenguaje hablado ha hecho desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein). Desde la información hasta el mito y la leyenda que es a la vez una «mostración» (Martin Heidegger), el lenguaje constituye el tema común de todos. Hay que preguntar ahora, a mi juicio, si el lenguaje no debe ser en definitiva «lenguaje de las cosas» —si queremos pensar realmente algo— y si no es el lenguaje de las cosas el *que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser*, de tal modo que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella.

Que el lenguaje sea el centro a través del cual la conciencia converge con el ente no es una afirmación nueva. Ya Hegel calificó al lenguaje como centro de la conciencia[11] por medio del cual el espíritu subjetivo coincide con el ser de los objetos; y Ernst Cassirer amplió en nuestro tiempo el estrecho punto de partida del neokantismo, el hecho de la ciencia, a una filosofía de las formas simbólicas que no sólo abarca las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, sino que llega a dar una fundamentación transcendental a toda conducta cultural humana.

Cassirer partió del supuesto de que el lenguaje, el arte y la religión son representación, es decir, manifestación de algo espiritual en algo sensible. En la reflexión transcendental sobre estas formas de configuración espiritual el idealismo transcendental debe elevarse, según él, a una nueva y auténtica universalidad. Estas formas simbólicas en efecto son una configuración del espíritu en la temporalidad fugaz del fenómeno sensible y representan en ese sentido el centro unificador,

11. *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), 459 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1981).

al ser tanto un fenómeno objetivo como una huella del espíritu. Hay que preguntar desde luego si ese análisis de las fuerzas espirituales básicas que contempla Cassirer explica realmente la peculiaridad del fenómeno del lenguaje. Porque el lenguaje no aparece yuxtapuesto al arte, al derecho y a la religión, sino que representa el centro que soporta todos estos fenómenos. El concepto de lenguaje no ofrecerá así una nota especial dentro de las formas simbólicas, es decir, expresivas del espíritu. Mientras se conciba el lenguaje como una forma simbólica no aparece aún en sus verdaderas dimensiones. Ya a la filosofía idealista del lenguaje que arranca de Herder y Humboldt se le puede formular la pregunta crítica que se hace a la filosofía de las formas simbólicas, a saber: si ella, al ocuparse de la «forma» del lenguaje, no aísla el lenguaje de lo dicho en él y de lo trasmitido por él. ¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje —que permite a éste alcanzar la correspondencia que buscamos— en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje? ¿no es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?

Desde la perspectiva de esta pregunta adquiere especial interés la copertenencia interna de palabra y cosa, problema abordado en los inicios de la reflexión sobre el lenguaje. Es cierto que la cuestión de la rectitud de los nombres que plantean los griegos es, más que nada, un último eco de aquella magia de las palabras que entiende éstas como la cosa misma o como su ser sustitutivo. Y cierto también que la filosofía de los griegos comienza deshaciendo ese hechizo de los nombres y da sus primeros pasos como crítica del lenguaje. Hasta tal punto conserva, sin embargo, esa filosofía el auto-olvido ingenuo de la experiencia originaria del mundo, que la esencia de las cosas manifestada en el *logos* le parece ser la autopresentación del ente mismo. Cuando Platón califica en el *Fedón* la huida hacia los *logoi* como un «viaje de segunda» porque así sólo se contempla al ente en el reflejo del *logos* en lugar de en su realidad viva, tal afirmación comporta una clara ironía. Al fin y al cabo el verdadero ser de las cosas se hace asequible en su aparición lingüística, en la idealidad de su mención, inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia, que no percibe la mención misma ni la lingüisticidad de la aparición de las cosas. Al concebir el verdadero ser de las cosas como esencias accesibles al «espíritu», la metafísica encubre la lingüisticidad de esa experiencia del ser.

En esa línea el heredero cristiano de la metafísica griega, el medievo escolástico, entiende la palabra desde el concepto de *species* como su perfección, sin captar el enigma de su encarnación. La lingüisticidad de la experiencia del mundo, que orientó originariamente al pensamiento metafísico, pasa a ser finalmente algo secundario y

contingente que esquematiza la mirada pensante dirigida a las cosas con unas convenciones lingüísticas y cierra el acceso a la experiencia originaria del ser. Pero en realidad es la lingüisticidad de la experiencia del mundo lo que se oculta detrás de la apariencia de prioridad de las cosas sobre su aparición lingüística. Especialmente la supuesta posibilidad de objetivación universal de todo lo existente se apoya en la universalidad del lenguaje y deja a ésta en la penumbra. El lenguaje —al menos en la familia indogermana—, al tener la capacidad de extender la función nominativa general a cualquier parte de la oración, establece la apariencia universal de cosificación, que reduce el lenguaje mismo a la condición de simple medio de consenso. El moderno análisis lingüístico, aunque intenta descubrir las falacias verbalistas del lenguaje mediante la reelaboración de los sistemas semióticos artificiales, tampoco cuestiona el presupuesto básico de esa objetividad. Enseña únicamente con su propia autolimitación que desde el ámbito del lenguaje no se da una verdadera liberación introduciendo sistemas de signos artificiales, ya que todos esos sistemas presuponen el lenguaje natural. Así como la filosofía clásica del lenguaje delató la cuestión del origen del lenguaje como una problemática insostenible, también la reflexión sobre la idea de un lenguaje artificial lleva a la autosuperación de esta idea y con ello a la legitimación de los lenguajes naturales. Pero lo que eso comporta suele quedar en la penumbra. Se sabe que las lenguas encuentran su verdadera realidad cuando se hablan, es decir, cuando las personas logran entenderse entre sí. Pero ¿qué tipo de ser corresponde al lenguaje? ¿el ser de un medio de entendimiento recíproco? Creo que ya Aristóteles sugirió el verdadero carácter óntico del lenguaje al desligar el concepto de *syntheke* de su sentido ingenuo de «convención»[12].

Al excluir del concepto de *syntheke* cualquier fundación y génesis, apuntó en dirección a esa correspondencia entre alma y mundo que aflora en el fenómeno del lenguaje como tal, al margen de la violenta extrapolación de un espíritu infinito por la que la metafísica dio a esa correspondencia una fundamentación teológica. El consenso sobre las cosas que tiene lugar en el lenguaje no supone como tal una preeminencia de las cosas ni una preeminencia del espíritu humano que utiliza el consenso lingüístico. Lo realmente prioritario es la correspondencia que encuentra su concreción en la experiencia lingüística del mundo.

Esto se puede aclarar bellamente en un fenómeno que constituye a su vez un momento estructural de todo lo lingüístico: el ritmo. Como ya señalara Richard Hönigswald en su análisis de psicología del pensamiento[13], la esencia del ritmo está en un ámbito intermedio entre

12. *Peri hermeneias* 4, 16 b 31 s. En *Obras*, Madrid 1982.
13. R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhytmus*, Leipzig 1926.

el ser y el alma. La secuencia que posee un ritmo no representa necesariamente el ritmo propio de los fenómenos. Aun en una secuencia cadenciosa el ritmo es siempre interior, de suerte que la secuencia sólo aparece como algo articulado rítmicamente; o más exactamente, tal ritmización no sólo puede, sino que debe producirse para que la sensibilidad perciba una secuencia cadenciosa. ¿Qué significa aquí el «debe»? ¿contra la naturaleza de las cosas? Evidentemente no. ¿Y qué significa «el ritmo propio de los fenómenos»? ¿no son éstos justamente lo que son al ser percibidos en forma rítmica o ritmizada? Más originaria que esa secuencia acústica, por un lado, y que esa percepción ritmizante, por otro, es por tanto la correspondencia que hay entre ambas.

De eso saben algo los poetas que intentan explicar la acción del espíritu poético que habita en ellos, como hizo Hölderlin. Es una experiencia rítmica lo que describen cuando excluyen de la experiencia poética originaria tanto el lenguaje dado como el mundo dado, es decir, el orden de las cosas, y definen la concepción poética como la confluencia de mundo y alma en el lenguaje. Esa construcción que es el poema y en la que cristaliza el lenguaje garantiza en su finitud la referencia mutua de alma y mundo. El ser del lenguaje manifiesta aquí su posición central. El partir de la subjetividad, que el pensamiento posterior considera natural, es totalmente equivocado. El lenguaje no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo. Todo eso son mitologías, exactamente como el concepto de genio, que tanta importancia reviste porque enseña a entender la construcción poética como un producto inconsciente y a interpretarla desde la analogía con el producto consciente. Pero la obra de arte no se puede entender partiendo de la ejecución planificada de un proyecto —aunque sea una ejecución inconsciente y sonámbula—, al igual que nuestra conciencia finita no puede concebir el curso de la historia universal como la realización de un plan. La fortuna y el éxito inducen en uno y otro caso a formular *oracula ex eventu* que encubren en realidad el hecho que enuncian: la palabra o la acción.

Me parece una consecuencia del subjetivismo moderno el que la autointerpretación en todos esos ámbitos haya adquirido una preponderancia injustificada. No se puede otorgar a un poeta ningún privilegio en la explicación de sus versos, como tampoco a un estadista en la explicación histórica de los acontecimientos en que participó. El verdadero concepto de autocomprensión[14], el único aplicable en todos los casos, no debe concebirse desde el modelo de la autoconciencia, sino desde la experiencia religiosa. Implica siempre que los extravíos de

14. Cf. *infra* mi trabajo *Sobre la problemática de la autocomprensión*, 121s.

la autocomprensión humana sólo se pueden subsanar por la gracia divina, que hace comprender al hombre que todas las vías le llevan a la salvación. La autocomprensión humana se caracteriza siempre por la insatisfacción. Esto es aplicable también a la obra y a la acción. Por eso el arte y la historia pierden su propio ser si se interpretan desde la subjetividad de la conciencia. Pertenecen a ese universo hermenéutico que se caracteriza por la acción y la realidad del lenguaje, que transciende la conciencia individual[15]. En el lenguaje, en la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo se realiza la mediación de lo finito y lo infinito que nos corresponde como seres finitos. Lo interpretado en él es una experiencia siempre finita que sin embargo nunca encuentra esa barrera que sólo permite barruntar, y ya no decir, lo siempre mentado. Su progreso no tiene límites, pero no es una aproximación progresiva a un sentido mentado. Lo que constituye el sentido de la obra es su logro y no lo simplemente mentado por ella. Es la palabra adecuada, y no lo oculto en la subjetividad de la opinión, lo que expresa el sentido. Es la tradición la que abre y delimita nuestro horizonte histórico y no el acontecer opaco de la historia que se realiza «en sí».

Así, el rechazo del opinar, que es a nuestro juicio la nota común a la «naturaleza de la cosa» y al «lenguaje de las cosas», adquiere un sentido positivo y un contenido concreto. Pero sólo así sale a la luz la tensión que hay entre esas dos expresiones. Lo que parecía idéntico no lo es. Es distinto topar con un límite tras partir de la subjetividad del mentar y de la prepotencia de la voluntad, de pensar a partir del explayarse los entes en un mundo abierto lingüísticamente. No en la naturaleza de la cosa, contrapuesta a la opinión diferente y de forzado respeto, sino en el lenguaje de las cosas, que quiere ser escuchado tal como las cosas vienen en él al lenguaje, me parece posible la experiencia ajustada a nuestra finitud. De esa correspondencia que enseñó un día la metafísica como adecuación recíproca de todo lo creado y especialmente como adecuación del alma creada a las cosas creadas.

15. Cf. además de *Verdad y Método* I, el artículo reimpreso *infra* c. 17, 213s, *La universalidad del problema hermenéutico* y los trabajos posteriores sobre el tema, a continuación *infra* c. 18, 227s.

7

# La historia del concepto como filosofía (1970)

Puede parecer que el tema de la «historia del concepto como filosofía» trata de elevar una problemática secundaria y una disciplina auxiliar del pensamiento filosófico a la inmerecida categoría de postulado universal. Porque el tema incluye la tesis de que la historia del concepto es filosofía o quizá incluso que la filosofía deba ser historia del concepto. Ambas afirmaciones son sin duda tesis cuya justificación y fundamentación no es fácil y por eso debemos analizar.

La formulación del tema lleva implícito en todo caso un aserto sobre lo que es la filosofía: que su conceptualidad constituye su esencia, a diferencia de la función de los conceptos en los esquemas de las ciencias «positivas». Mientras que éstas calibran la validez de sus conceptos por el resultado cognitivo controlable por la experiencia, la filosofía no tiene ningún objeto en este sentido. Ahí empieza la problematicidad de la filosofía. ¿Cabe presuponer su objeto sin tropezar con el problema de la adecuación de los conceptos que se utilizan? ¿qué significa «adecuado» cuando se desconoce el término de referencia?

Sólo la tradición filosófica de occidente puede contener una respuesta histórica a esta pregunta. Sólo a ella podemos interrogar. Las formas enigmáticas de conocimiento profundo y de sabiduría cultivadas en otras culturas, especialmente del lejano oriente, guardan una relación no verificable con lo que se llama filosofía occidental, especialmente porque la ciencia misma en cuyo nombre preguntamos es a su vez un descubrimiento occidental. Y si es cierto que la filosofía no posee ningún objeto propio con el que medirse y al que ajustarse con sus recursos de concepto y lenguaje, ¿no significa eso que el objeto de la filosofía es el concepto mismo? El concepto, en el sentido que solemos atribuirle, es el verdadero ser. Se dice por ejemplo que «ése es el concepto de un amigo» cuando se quiere elogiar a alguien

en su capacidad para la amistad. El afirmar que el concepto es el objeto de la filosofía ¿significa entonces que el concepto es, por decirlo así, el autodespliegue del pensamiento en su relación iluminadora y cognitiva con lo que es? Tal es sin duda la respuesta de la tradición desde Aristóteles a Hegel. Aristóteles definió en el libro gamma de la *Metafísica* la nota distintiva de la filosofía, especialmente de la metafísica, de la filosofía primera —«filosofía» significaba «conocimiento» en general— diciendo que todas las otras ciencias poseen un ámbito positivo que es su objeto especial, pero la filosofía como ciencia que buscamos no posee un objeto así delimitado. Ella se refiere al ser como tal, y a esta pregunta por el ser va unida la consideración de los modos de ser diferentes entre sí: lo eterno, divino, inmutable; lo que se mueve constantemente: la naturaleza, y el *ethos* vinculante, el ser humano. Así se presenta la tradición de la metafísica en sus temas capitales hasta Kant, con su metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres, en la que el saber sobre Dios entra en una relación específica con la filosofía moral.

Pero ¿qué puede significar este ámbito objetivo de la metafísica en la era de la ciencia? No sólo fue el mismo Kant el que con su crítica de la razón pura, es decir, de la capacidad del hombre para obtener conocimiento desde los meros conceptos, destruyó la forma tradicional de metafísica, dividida en cosmología, psicología y teología natural. Vemos sobre todo en nuestro tiempo cómo la pretensión de la ciencia de ser el único modo de conocimiento legítimo del ser humano —pretensión que es respaldada menos por la ciencia misma que por la opinión pública que admira sus logros— ha traído a primer plano, dentro de eso que se suele llamar filosofía, la teoría de la ciencia, la lógica y el análisis del lenguaje. El fenómeno concomitante de esta creciente tendencia es que todo lo demás que se llama filosofía queda excluido como meras cosmovisiones o como ideologías, sometidas a una crítica externa que no permite ya considerarlas como conocimiento. De ahí la pregunta: ¿qué le queda a la filosofía que se pueda yuxtaponer a la pretensión de la ciencia?

El profano respondería que la filosofía científica asume la tarea de utilizar conceptos unívocos frente a los esquemas vagos y generales de la cosmovisión y la ideología. Es una vieja aspiración del profano el esperar del filósofo que defina bien todos sus conceptos. Habrá que preguntar si esa aspiración es legítima, si es adecuado para la pretensión y la tarea de la filosofía lo que en el ámbito de las ciencias encuentra su indiscutible legitimidad. Porque suponiendo que se llegue a esa univocidad de los conceptos, está el otro supuesto: que los conceptos son la herramienta que preparamos para acercarnos a los objetos y someterlos a nuestro conocimiento. Vemos que los conceptos mejor definidos que conocemos y la terminología más exacta se dan

allí donde el pensamiento mismo ha producido todo un mundo objetivo: en la matemática. Aquí ni siquiera entra la experiencia, porque la razón se ocupa de sí misma cuando intenta aclarar el gran enigma de los números o de las figuras geométricas u objetos similares.

Pero ¿acaso la filosofía posee un lenguaje y un modo de pensar que le permitan extraer los conceptos de una especie de caja de herramientas y utilizarlos para producir conocimiento y desechar lo que no sirve para ese objetivo? Se podrá decir que en cierto modo es así porque el análisis conceptual incluye siempre la crítica del lenguaje, y el análisis lógico exacto de los conceptos delata las falsas cuestiones y los falsos prejuicios. Pero el ideal de un lenguaje conceptual unívoco, perseguido sobre todo a principios de nuestro siglo por la lógica filosófica con tanto entusiasmo, ha tenido que ponerse unos límites en virtud del desarrollo inmanente de ese mismo postulado. La idea de un lenguaje artificial puro para el pensamiento filosófico ha resultado irrealizable por la vía del autoanálisis lógico, porque siempre necesitamos del lenguaje hablado para introducir lenguajes artificiales. Pero el lenguaje que hablamos es de tal naturaleza que puede perturbar constantemente nuestro conocimiento. Ya Bacon denunció los *idola fori*, los prejuicios en el uso del lenguaje como obstáculo para la investigación y el conocimiento imparciales.

Pero ¿eso es todo? Si el lenguaje fija a veces los prejuicios, ¿significa eso que todo sea falso en él? El lenguaje no es sólo eso. Es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada. Para todo pensamiento crítico de nivel filosófico el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje. El aprendizaje de una lengua, la asimilación de nuestra lengua materna, es ya una articulación del mundo. Esto, más que una perturbación, es un primer descubrimiento. Implica sin duda que el proceso de formación conceptual que se produce en medio de esta interpretación lingüística nunca es un primer comienzo. No equivale a la forja de una nueva herramienta partiendo de un material idóneo. Porque es siempre un seguir pensando en la lengua que hablamos y en la interpretación del mundo que ella nos ofrece. Nunca hay en este terreno un comienzo desde cero. El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia. Pero el término «experiencia» no tiene ese sentido dogmático de lo dado inmediatamente, cuyo carácter de prejuicio ontológico-metafísico ha descubierto con suficiente convicción el movimiento filosófico de nuestro siglo, y esto en los dos campos, el de la tradición fenomenológico-hermenéutica y el de la tradición nominalista. La experiencia no es primariamente *sensation*. No es el punto de partida de los sentidos y sus datos lo que en rigor puede llamarse experiencia. Hemos comprendido cómo también los datos de nuestros sentidos se articulan siempre en

contextos interpretativos, cómo la percepción, que «toma algo por verdadero», ha interpretado ya los testimonios de los sentidos previamente a la inmediatez de sus datos. Por eso podemos afirmar que la formación del concepto está siempre condicionada hermenéuticamente por un lenguaje hablado. Pero si eso es cierto, el único camino filosóficamente honesto será tomar conciencia de la relación entre palabra y concepto como una relación determinante de nuestro pensamiento.

Digo relación entre palabra y concepto, y no entre palabras y conceptos. Me refiero a la unidad que compete tanto a la palabra como al concepto: para esta relación no hay palabras, y los lenguajes tampoco son quizá evidentes como supone la investigación teórica actual. Todo lenguaje hablado aparece siempre como palabra dicha a alguien, como la unidad de discurso que funda la comunicación y establece la solidaridad entre los hombres. La unidad de la palabra es previa a la pluralidad de las palabras o de los lenguajes. Incluye una infinitud implícita de aquello que vale la pena traducir en palabras. El concepto teológico de *verbum* resulta en este sentido muy instructivo porque «la palabra» es la totalidad del mensaje de salvación, pero dentro de la actualidad del *pro me*.

Pero eso mismo ocurre con el concepto. Un sistema de conceptos, una serie de ideas que hubiera que definir, delimitar y determinar una por una, no responde a la cuestión radical de la conceptualidad de la filosofía ni a la filosofía como conceptualidad. Porque la filosofía busca la unidad «del» concepto. Así Platón, cuando se habla de su teoría de las ideas y él intenta profundizar filosóficamente en esta «dichosa» teoría, habla de lo uno y de cómo lo uno puede ser a la vez múltiple. Así Hegel, cuando intenta en su *Lógica* reflexionar sobre los pensamientos de Dios presentes en su mente antes de la creación como totalidad de las posibilidades del ser, concluye con «*el* concepto» como autodespliegue pleno de esas posibilidades. La unidad del objeto de la filosofía consiste en que, así como la unidad de la palabra es la de lo «digno de decirse», también la unidad del pensamiento filosófico es la de lo digno de pensarse. No todas y cada una de las definiciones de los conceptos poseen una legitimación filosófica autónoma: hay siempre un enfoque unitario que determina la función de cada concepto en su significado legítimo. Hay que recordar esto cuando nos preguntamos ahora cuál es la tarea de una historia del concepto que no busca una labor complementaria de investigación en la historia de la filosofía, sino que debe insertarse en la realización de la filosofía, realizarse como «filosofía».

Se puede mostrar esto en una contraposición y en sus límites: es lo que se llama historia del problema. A la luz de nuestras reflexiones cabe explicar por qué este enfoque de la historia de la filosofía que

prevaleció en el neokantismo y por tanto durante los últimos 50-100 años, ha resultado insuficiente. Aquí son evidentes las grandes aportaciones de la historia del problema. Ese enfoque sienta un presupuesto que es en sí muy razonable. Si no se ordenan ya los sistemas doctrinales de los filósofos en un avance gradual del conocimiento según el modelo de la lógica o la matemática, si los vaivenes de los puntos de vista de la filosofía —a pesar de Kant— no se pueden transformar en el progreso sosegado de una ciencia, los problemas a los que estas teorías intentan dar respuesta han sido sin embargo siempre los mismos y siempre se pueden reconocer de nuevo. Este fue el camino por el que la historia del problema supo conjurar los peligros de una relativización historicista de todo pensamiento filosófico. Cierto que esa historia no ha querido ni podido afirmar que el decurso de la historia de la filosofía haya sido siempre un avance rectilíneo en el análisis y tratamiento de tales problemas idénticos. Nicolai Hartmann, al que tanto debemos todos, lo formuló con más cautela: el verdadero sentido de la historia del problema es el énfasis (y constante afinación) de la conciencia del problema. Ahí reside a su juicio el progreso de la filosofía. Pero desde las reflexiones que yo planteo aparece en este método de la historia del problema un momento dogmático. Contiene unos presupuestos que no pueden convencer. Un ejemplo puede aclararlo.

El problema de la libertad parece ser uno de los que mejor cumplen la condición de ser un problema idéntico. La condición de ser un problema filosófico consiste realmente en ser insoluble. Es de naturaleza tan amplia y fundamental que debe plantearse una y otra vez, porque no puede haber ninguna solución definitiva del mismo. Ya Aristóteles describió la esencia del problema dialéctico diciendo que las cuestiones capitales e insolubles son las que hay que plantearle al adversario en la disputa. Pero la pregunta es: ¿se da «el» problema de la libertad? ¿la cuestión de la libertad es realmente idéntica en todos los tiempos? Ese mito profundo de la *República* según el cual el alma elige su destino vital en un estado prenatal y cuando se lamenta de las consecuencias de su elección recibe la respuesta: *aitia helomenou*, «tú eres culpable de la elección»[16], ¿se refiere al mismo concepto de libertad que la filosofía moral estoica cuando dijo resueltamente: el único camino para ser independiente y libre es hacer que el corazón no se apegue a nada que no dependa de uno mismo? ¿es ése el mismo problema cuando la teología cristiana hilvana e intenta resolver su gran enigma entre la libertad del hombre y la providencia divina? ¿y es el mismo problema cuando formulamos en la era de las ciencias naturales la pregunta sobre el modo de concebir la posibilidad de la libertad ante la determinación absoluta de la realidad natural, ante el hecho de

16. *República* X, 617 e4, en *Obras*, Madrid [11]1990.

que toda ciencia natural tenga que partir del supuesto de que en la naturaleza no se producen milagros? El problema del determinismo o indeterminismo de la voluntad que se formula partiendo de ahí, ¿es el mismo problema?

Basta analizar con cierta profundidad ese problema supuestamente idéntico para ver la dogmatización que subyace en la supuesta identidad del problema. Tal problema es como una pregunta nunca formulada. Toda pregunta realmente formulada tiene su motivación. Uno sabe por qué pregunta algo, y uno debe saber por qué le preguntan algo para poder entender —y en su caso responder— realmente la pregunta. Así, me parece evidente en el ejemplo del problema de la libertad que la *formulación* de la pregunta no resulta inteligible con el supuesto de que se trata del problema idéntico de la libertad. Lo que importa es considerar las cuestiones reales tal como se plantean —y las posibilidades de pregunta formalizadas abstractamente— como materia de obligada comprensión. Cada pregunta tiene su motivación. Toda pregunta adquiere sentido por la naturaleza de su motivación. Todos sabemos lo que significa, en la denominada pregunta pedagógica, una interrogación que no es impulsada por el deseo de saber. En tal caso es evidente que el interrogador sabe aquello que pregunta. ¿Qué clase de pregunta es ésa, si ya sé la respuesta? La pregunta pedagógica así formulada debe calificarse de a-pedagógica por razones hermenéuticas. Sólo se puede justificar diciendo que el curso de la conversación supera lo absurdo de tales preguntas conduciendo finalmente a preguntas «abiertas». Sólo en éstas se pone de manifiesto la capacidad de uno. Pero el hecho de que yo sólo pueda responder a una pregunta si sé por qué se formula, significa que también en las grandes cuestiones que la filosofía no acaba de resolver, el sentido de la pregunta sólo se determina por la motivación de la pregunta. Es, pues, una esquematización dogmática el hablar del problema de la libertad, y de ese modo se encubre el punto de vista que da sentido y constituye en realidad la urgencia de la pregunta, su formulación. Justamente al advertir que la filosofía pregunta por el todo, debemos indagar el modo como se plantean sus preguntas, es decir, en qué conceptualidad se mueve la filosofía. Porque es ella la que plantea la pregunta, y es preciso tenerlo en cuenta para aprender a elaborar la problemática. Cuando yo pregunto qué significa la libertad en una concepción del mundo dominada por la ciencia natural causal, la formulación misma con todo lo implicado en el concepto de causalidad entra ya en el sentido de la pregunta. Hay que preguntar, pues: ¿qué es la causalidad? ¿constituye ella todo el ámbito de lo «digno de preguntarse» en la pregunta por la libertad? Las carencias a este respecto fueron culpables de que surgiera en los años veinte y treinta la extraña aseveración de que la física contemporánea invalida la causalidad.

Estas constataciones se pueden enunciar positivamente: si el verdadero carácter del sentido de la pregunta reside en las interrogaciones y en la conceptualidad que posibilita la formulación de una pregunta, entonces la relación del concepto con el lenguaje no es sólo la relación de crítica lingüística, sino también un problema de búsqueda lingüística. Y creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, un constante padecer de penuria lingüística. No se trata de imitar a Heidegger.

El papel que desempeña la invención lingüística en filosofía es sin duda primordial. Se constata ya en la importancia que reviste aquí la terminología: el concepto aparece en figura lingüística como término, es decir, como una palabra precisa, acotada unívocamente en su significado. Pero todos saben que no es posible un lenguaje terminológico que sea similar a la exactitud del cálculo con símbolos matemáticos. El lenguaje permite sin duda el uso de términos, pero eso significa que éstos se incorporan constantemente en el proceso de entendimiento del habla y ejercen su función lingüística en medio de este proceso. A diferencia de la posibilidad de crear términos fijos que ejerzan exactamente unas funciones de conocimiento determinadas, como ocurre en las ciencias y ejemplarmente en la matemática, el uso del lenguaje filosófico no tiene otra acreditación, como hemos visto, que la producida en el lenguaje mismo. Es una acreditación de tipo especial la que aquí se exige, y tal es la primera tarea que se plantea para la correlación de palabra y concepto, de lengua hablada y pensamiento articulado en la palabra conceptual: aclarar el encubrimiento del origen conceptual de las palabras filosóficas, para poder mostrar la legitimidad de nuestros planteamientos. Un ejemplo clásico que nosotros hemos vivido en nuestro siglo es el descubrimiento del trasfondo histórico-conceptual del concepto de «sujeto» y sus implicaciones ontológicas. «Sujeto» es en griego *hypokeimenon,* lo que subyace, y este término es introducido por Aristóteles para designar, frente al cambio de diversas formas fenoménicas del ente, aquello que no cambia, sino que está bajo esas cualidades cambiantes. Pero ¿percibimos aún este *hypokeimenon, subjectum,* que subyace a todo lo demás, cuando empleamos la palabra sujeto, estando como estamos todos en la tradición cartesiana y entendiendo por sujeto la autorreflexión, el saberse a sí mismo? ¿quién recuerda ya que «sujeto» es originariamente «lo que está al fondo»? Pero yo pregunto también quién no lo recuerda aún. ¿Quién no sobreentiende que eso que se define por la autorreflexión está ahí como un ente que subsiste en el cambio de sus cualidades como fondo y soporte? El olvido de esta genealogía histórico-conceptual llevó a concebir el sujeto como algo que se caracteriza por la autoconciencia, que está solo consigo mismo y ha de plantearse la

espinosa pregunta de cómo salir de su *splendid isolation*. Así surgió la cuestión de la realidad del mundo exterior. La crítica de nuestro siglo reconoció que la pregunta sobre el modo de llegar nuestro pensamiento, nuestra conciencia, al mundo exterior era un falso planteamiento, porque la conciencia es conciencia de algo. La primacía de la autoconciencia sobre la conciencia del mundo es un prejuicio ontológico que descansa a la postre en la influencia incontrolada del concepto de *subiectum* en el sentido de *hypokeimenon* o del concepto latino correspondiente de sustancia. La autoconciencia define a la sustancia autoconsciente frente a todo otro ente. Pero ¿qué relación guardan entre sí la naturaleza extensa y la subsistencia autoconsciente? ¿cómo pueden influirse mutuamente estas dos sustancias tan diversas? Este fue el célebre problema de la incipiente filosofía moderna que subyace aún en el presunto dualismo metodológico de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu.

El ejemplo puede servir de pretexto para formular la pregunta general: ¿la ilustración mediante la historia de los conceptos es siempre significativa y necesaria?

Voy a dar a esta pregunta una respuesta restrictiva: dado que los conceptos comparten la vida del lenguaje, la ilustración histórico-conceptual es válida; pero esto significa a la vez que el ideal de una concienciación total carece de sentido. Porque el lenguaje se olvida de sí mismo y sólo un esfuerzo crítico «antinatural» que rompe el flujo del habla y lo paraliza de pronto parcialmente, puede ofrecer una concienciación y la ilustración temática de una palabra y de su significado. Yo hice una vez la siguiente observación con mi hija pequeña: cuando aprendía a escribir, preguntó un día al hacer los deberes: «¿Cómo se escribe *Erdbeeren* (fresas)?». Oída la respuesta, dijo pensativa: «Qué raro, ahora que la oigo, la palabra no me dice nada. Sólo cuando la olvide estaré otra vez en ella». Estar en la palabra es en efecto la manera como hablamos. Y si yo pudiera en este momento bloquear realmente el flujo de mi necesidad comunicativa y reflexionar sobre las palabras que empleo y fijarlas en la reflexión, la continuación del habla quedaría totalmente frenada. Hasta tal punto pertenece el olvido de sí mismo a la esencia del lenguaje. Justamente por esta razón la ilustración conceptual —y la historia del concepto es ilustración conceptual— sólo puede ser parcial. Sólo puede ser útil e importante cuando sirve para delatar el encubrimiento que produce por culpa de un lenguaje enajenado, congelado, o cuando se ha de compartir una penuria lingüística para alcanzar la plenitud de la reflexión. Porque la penuria lingüística debe llegar a la conciencia del individuo que reflexiona. Sólo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles, y sólo se piensa en común cuando se comparte realmente la indigencia de aquel que se arriesga a formular enunciados que han de acreditarse por sí mismos.

Habrá que tener presente la génesis del lenguaje conceptual filosófico entre los griegos, pero también el lenguaje de la mística alemana y su influencia en el lenguaje conceptual... hasta llegar a la audacia de Hegel y de Heidegger en la formación de conceptos. Estos son ejemplos de una especial penuria lingüística y por tanto de una especial necesidad de pensar individualmente y en común.

En el comienzo del pensamiento occidental aparece la teoría del ser que Parménides expuso en su poema didáctico. Dicha teoría plantea a los sucesores la cuestión, aún abierta y que ya Platón confiesa no saber contestar, sobre el significado que dio Parménides a ese Ser. La investigación moderna es polémica. Hermann Cohen afirmó que se trataba de la ley de la identidad como postulado supremo del pensamiento. La investigación histórica rechaza tales anacronismos sistematizantes. Y señala con razón que el *ser* mencionado por Parménides es el mundo, el conjunto de los seres, que los jónicos indagaron bajo el título de *ta panta*[17]. En cualquier caso la cuestión de si el ser de Parménides es el preludio de un concepto filosófico supremo o un nombre colectivo para designar a todos los seres no se puede resolver a modo de una alternativa. Hay que compartir más bien la penuria lingüística que forjó aquí, en un enorme esfuerzo mental, la expresión *to on*, el ente, un singular abstracto —antes se hablaba de los *onta*, de los muchos entes—. Habrá que calcular el nuevo riesgo que corre ese discurso si se quiere seguir el pensamiento que aquí se moviliza.

Está claro, por otra parte, que ese singular neutro no traduce plenamente el contenido del concepto expresado. El poema dice algunas cosas bastante peregrinas sobre ese ente. Por ejemplo, que es redondo como una pelota bien inflada. Tenemos un ejemplo de la penuria lingüística antes descrita cuando el pensamiento intenta aquí concebir algo que no tiene expresión lingüística y por eso puede mantener con seguridad su propia intención pensante.

Cabe mostrar igualmente cómo Platón llegó al convencimiento de que para cada dimensión del pensar, para cada frase, para cada juicio, para cada enunciado, es preciso pensar tanto la identidad como la diversidad. Si se quiere pensar algo como aquello que es, debe pensarse necesariamente como diverso de todo lo demás. Identidad y diversidad van juntas siempre e indisolublemente. En la filosofía posterior tales conceptos reciben el calificativo de reflexivos por la relación dialéctica de intercambio recíproco que los caracteriza. Cuando Platón hace este gran descubrimiento, propone una extraña asociación yuxtaponiendo a los dos conceptos de identidad y diversidad, presentes siempre que hay pensamiento, el reposo y el movimiento. Hay que preguntar cuál es el sentido de esta asociación. Una cosa son los conceptos que describen lo

17. Cf. H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, Den Haag 1962, 23s.

propio del mundo, con su reposo y su movimiento, y otra los conceptos que están presentes sólo en el pensamiento, como la identidad y la diversidad. Ambos deben ser dialécticos en el sentido de que tampoco se puede pensar el reposo sin el movimiento. Pero son de naturaleza totalmente distinta. Para Platón parece que lo diverso pertenece a una sola serie. En el *Timeo* refiere que la estructura cósmica pone literalmente ante los ojos del espíritu humano la identidad y la diversidad, de suerte que el hombre, al tomar en consideración la regularidad de los órbitas astrales y sus desviaciones, los fenómenos relacionados con la elíptica, aprende a pensar participando en estos movimientos.

Otro ejemplo sencillo es el concepto aristotélico de *hyle*, de materia[18]. Cuando decimos materia, estamos muy lejos de concebir lo que Aristóteles designaba con este término. Porque *hyle*, que significa originariamente madera de construcción que se emplea para hacer algo con ella, designa en Aristóteles un principio ontológico. Es indicio del espíritu técnico de los griegos que otorgaron a esa palabra un lugar central en la filosofía. El significado de la «forma» aparece como resultado de una labor técnica que conforma lo que es informe. Pero sería rebajar a Aristóteles creer que ese concepto tosco de un material que el artesano espiritual toma en las manos y le imprime la «forma» sea la idea aristotélica de *hyle*. Aristóteles intenta describir con este concepto general tomado del mundo artesanal una relación ontológica, un momento estructural del ser que ejerce su función en todo pensamiento y conocimiento del ente, y no sólo en lo que nos rodea como naturaleza, sino también en la esfera de la matemática *(noete hyle)*. Quiso mostrar que cuando conocemos y definimos algo, lo consideramos siempre como algo aún indeterminado que sólo diferenciamos de todo lo demás mediante una determinación adicional. Por eso afirmó que la *hyle* ejerce la función de género. Esta línea sigue la teoría clásica de la definición de Aristóteles, según la cual ésta incluye el género próximo y la diferencia específica. La *hyle* asumió, pues, en el pensamiento aristotélico una función ontológica.

Si la conceptualidad filosófica se caracteriza por la necesidad permanente que tiene el pensamiento de encontrar una expresión adecuada para lo que quiere decir propiamente, ello significa que toda filosofía corre el peligro de relegar el pensamiento y exponerse a la inadecuación de recursos en el lenguaje conceptual. Es fácil mostrarlo en los ejemplos antes citados. Ya Zenón, el seguidor más próximo de Parménides, formula la pregunta: ¿Dónde está propiamente el ser? ¿qué puesto le corresponde? Si está en algún lugar, ese lugar tendrá que estar a su vez en otro. Sin duda Zenón, tan agudo en sus preguntas, no pudo mantener ya el sentido filosófico de la teoría del ser e identificó el «ser» con el «todo».

18. Cf. mi trabajo *Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft*, en *Ges. Werke* VI, 206-217.

Pero tampoco es correcto achacar sólo al sucesor la decadencia del pensamiento. La penuria lingüística del pensamiento filosófico es la penuria del pensador mismo. Cuando el lenguaje fracasa, el pensador no puede precisar el sentido de su pensamiento. No sólo Zenón, sino el propio Parménides compara el ser con una esfera perfecta, como queda dicho. En Aristóteles —y no sólo en su «escuela»— la función ontológica que posee el concepto de materia tampoco aparece pensada adecuadamente ni explicitada a nivel conceptual, hasta tal punto que la escuela aristotélica no pudo ya mantener la intención del pensamiento original. De ahí que para el intérprete moderno sólo la elucidación histórico-conceptual que se traslada en cierto modo al *actus* del pensamiento en busca de su lenguaje podrá seguir su verdadera intención.

Un ejemplo de la filosofía actual podrá mostrar, en fin, cómo la tradición puede insertar unos conceptos solidificados en la vida del lenguaje y convertirlos en nuevos productos conceptuales. El concepto de «sustancia» parece ser un legado del aristotelismo escolástico y está determinado por él. Así, empleamos la palabra en sentido aristotélico cuando hablamos de sustancias químicas cuyas propiedades o reacciones se investigan. La sustancia es aquí lo que está presente, lo que es objeto de investigación. Pero no es eso todo. Empleamos también la palabra en otro sentido de marcado carácter axiológico y derivamos de ella los adjetivos «insustancial» y «sustancial»; por ejemplo, cuando un plan no nos parece bastante sustancial, queremos decir que es demasiado vago e indefinido. Cuando decimos de una persona que posee sustancia, significamos que hay en ella más fondo del que aparece en la función que ejerce. Se podrá hablar aquí de una transferencia del concepto aristotélico-escolástico de substancia a una nueva dimensión. Pero en este nuevo ámbito de empleo de la expresión los antiguos momentos conceptuales (inservibles para la ciencia moderna) de sustancia y función, de esencia permanente y accidentes cambiantes, adquieren una nueva vida y pasan a ser términos difícilmente sustituibles... y esto significa que tienen de nuevo vigencia. La reflexión histórico-conceptual detecta en esta historia de la palabra «sustancia», negativamente, la renuncia al conocimiento de sustancias que se inicia con la mecánica galileana, y positivamente la reestructuración productiva del concepto de sustancia por Hegel, que aparece en su teoría del espíritu objetivo. Los conceptos artificiales no se convierten por lo general en palabras del lenguaje hablado. El lenguaje suele resistirse a moldes artificiales o a palabras tomadas de lenguas extranjeras, y no los asume en el uso general. Pero Hegel adoptó esta palabra en un sentido nuevo y le dio la legitimación filosófica pertinente al enseñarnos a pensar lo que somos no sólo mediante la autoconciencia del yo pensante individual sino por la realidad del espíritu expandida en la sociedad y en el Estado.

Los ejemplos comentados muestran la estrecha relación que existe entre el uso lingüístico y la formación de conceptos. La historia del concepto debe seguir un movimiento que siempre rebasa el uso lingüístico ordinario y desliga la dirección semántica de las palabras de su ámbito de empleo originario, ampliando o delimitando, comparando y distinguiendo, como hace Aristóteles sistemáticamente en el catálogo conceptual de *Metafísica* gamma. La formación de conceptos puede reobrar a su vez sobre la vida lingüística, como ocurre en el uso lato del término substancia para designar lo espiritual, uso justificado por Hegel. Generalmente ocurrirá a la inversa y la amplitud del uso lingüístico vivo se resistirá a la fijación terminológica de los filósofos. En todo caso hay una relación en extremo cambiante entre acuñación de conceptos y uso lingüístico. Ni siquiera el que ha hecho las propuestas terminológicas se mantiene en el uso de las mismas. Así Aristóteles, como tuve ocasión de señalar una vez[19], no sigue en su propio uso lingüístico la distinción entre *phronesis* y *sophia* que establece en la *Etica a Nicómaco,* e incluso la famosa distinción kantiana entre transcendente y transcendental no ha tomado carta de naturaleza en la vida lingüística. Cuando alguien, en mi juventud, durante la época del neokantismo, empleó una expresión como «la música transcendental de Beethoven», Beckmesser apostilló burlonamente: «Ese escritor no conoce ni siquiera la distinción entre transcendente y transcendental». Sin duda el que pretenda comprender la filosofía kantiana debe familiarizarse con esta distinción; pero el uso lingüístico es soberano y no se pueden dar tales normas artificiales. Esta soberanía del lenguaje no excluye que se pueda distinguir entre el buen uso y el mal uso de un idioma e incluso que se pueda hablar de un empleo abusivo de la lengua. Pero la soberanía del uso lingüístico se manifiesta precisamente en que la crítica negativa de los errores gramaticales en composición escolar suele ser poco eficaz, y en que la educación lingüística, más que cualquier otra educación, no se rige por la enmienda pedante, sino por el ejemplo[20].

Por eso no se puede considerar una carencia conceptual el que la palabra filosófica guarde relación con la vida del lenguaje y connote el uso lingüístico vivo incluso en el empleo de los términos consagrados. En esta vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del concepto. No se trata sólo de ilustrar históricamente algunos conceptos, sino de renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Esas «fracturas» en

19. En *Der aristotelische Protreptikos...*: Hermes 63 (1927) 138-164; ahora en *Ges. Werke* V, 164-186.

20. Cf. mi discurso de agradecimiento *Gutes Deutsch* de 1979 con ocasión de la concesión del premio Sigmund Freud, pronunciando ante la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung (Jb. 1980, 76-82) y reproducido en *Lob der Theorie*, Frankfurt 1983, 164-173.

las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía. Pues lo que ahí aflora es la filosofía tácita que existe en las palabras y conceptos del lenguaje cotidiano y del lenguaje de la ciencia. Su utilización al margen de toda acuñación expresa de conceptos es la vía de una acreditación de conceptos filosóficos en la cual la palabra «adecuación» adquiere un sentido nuevo, filosófico —no la adecuación a un dato de experiencia, como en las ciencias empíricas, sino a la experiencia global que representa nuestra orientación lingüística en el mundo—. La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso. Todo esto significa desandar el camino desde la palabra conceptual a la palabra del lenguaje y rehacer el camino desde la palabra del lenguaje a la palabra conceptual. La filosofía es en esto como la música. Lo que se puede oír en un laboratorio Siemens, donde se eliminan los tonos concomitantes mediante aparatos técnicos, no es música. Música es esa formación en la que entran los tonos concomitantes con todo lo que pueden producir de nuevos efectos sonoros y nueva capacidad expresiva de los sonidos. Otro tanto sucede en el pensamiento filosófico. Las connotaciones de las palabras que utilizamos nos pueden hacer presente lo interminable de la tarea de pensar que la filosofía es para nosotros, y sólo eso permite cumplirla... con todas las limitaciones. Por eso el pensamiento filosófico tendrá que deshacer la rigidez de los conceptos químicamente puros, por decirlo así.

El modelo imperecedero de este arte de deshacer conceptos rígidos es el diálogo platónico y la conversación del Sócrates platónico. Aquí se quiebran los conceptos normativos que se mueven en el ámbito de lo obvio, detrás de los cuales está una realidad que a nada se compromete, en busca de la propia ventaja de poder; y cuando se produce una nueva actualización de nuestra autocomprensión, una nueva conciencia del verdadero contenido de los conceptos normativos de nuestra autointerpretación moral-política, tenemos que adentramos en el camino del pensamiento filosófico. Tampoco se trata, para nosotros, de investigar la historia de los conceptos, sino de practicar una disciplina en el uso de éstos, disciplina que se puede aprender en la investigación de su historia y que puede aportar un auténtico rigor a nuestro pensar. Pero de ahí se sigue que el ideal del lenguaje filosófico no es una nomenclatura terminológicamente unívoca y desligada al máximo de la vida del lenguaje, sino la religación del pensamiento conceptual al lenguaje y a la verdad global que está en él presente. La filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera y propia piedra de toque.

# 8

# Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)

El título «hermenéutica», como ocurre a menudo con las palabras derivadas del griego y adoptadas en nuestro lenguaje científico, cubre muy diversos niveles de reflexión. La hermenéutica designa ante todo una praxis artificial. Esto sugiere como palabra complementaria la *tejne*. El arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo. Ya en el uso más antiguo de la palabra[21] se detecta una cierta ambigüedad. Hermes era el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres; en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje que se le ha confiado. Pero es frecuente, sobre todo en el uso profano, que el cometido del *hermeneus* consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible por todos. Por eso la tarea de la traducción goza siempre de una cierta «libertad». Presupone la plena comprensión de la lengua extranjera, pero aún más la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado. El que quiera hacerse entender como intérprete debe traducir el sentido expresado. La labor de la «hermenéutica» es siempre esa transferencia desde un mundo a otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia (los traductores humanos sólo pueden traducir a su propia lengua). Pero dado que la tarea del traductor consiste en «cumplir» algo, el sentido del *hermeneuein* oscila entre la traducción y el mandato, entre la mera comunicación y la invitación a la obediencia. Cierto que la *hermeneia* suele significar en sentido neutral una «enunciación de pensamientos», pero

21. La investigación más reciente (Benveniste) pone en duda que la etimología de la palabra tenga alguna relación con el dios Hermes, como sugiere el uso verbal y la etimología antigua.

es significativo que Platón[22] no entienda por ese término cualquier manifestación de ideas, sino únicamente el saber del rey, del heraldo, etc., que ofrece el carácter de mandato. En esa línea se puede entender la afinidad de la hermenéutica con la mántica[23]: el arte de transmitir la voluntad divina se yuxtapone al arte de adivinarla o de prever el futuro mediante signos. Resulta significativo para el otro componente semántico puramente cognitivo que Aristóteles en el escrito *Peri hermeneias* se refiera sólo al sentido lógico del enunciado cuando aborda el *logos apophantikos*. En esa línea se desarrolla en el mundo griego posterior el sentido puramente cognitivo de *hermeneia* y *hermeneus*, y puede significar «explicación docta» o «comentador» y «traductor». Respectivamente sin duda la «hermenéutica» como arte sigue connotando aún la antigua procedencia de la esfera sacral[24]: es el único arte cuyo oráculo debe considerarse decisivo o se acoge con admiración porque puede comprender y exponer algo que está reservado: un discurso extraño o incluso la opinión no expresada de otro. Es, pues, un *ars*, como la oratoria o el arte de escribir o la aritmética: más una destreza práctica que una «ciencia».

Esto es aplicable también en ciertas connotaciones tardías del antiguo significado presentes en la reciente hermenéutica teológica y jurídica: son un género de «arte» o son al menos útiles como recursos para ese «arte», e incluyen siempre una competencia normativa: no es sólo que los intérpretes comprenden su arte, sino que manifiestan algo normativo: la ley divina o humana.

Cuando hablamos hoy de «hermenéutica» nos situamos, en cambio, en la tradición científica de la época moderna. En consecuencia, el significado de la «hermenéutica» está en consonancia con esa tradición, es decir, con la génesis del concepto moderno de método y de ciencia. Ahora aparece siempre implícita una especie de conciencia metodológica. No sólo se posee el arte de la interpretación, sino que se sabe justificar teóricamente el mismo. El primer documento de la palabra «hermenéutica» como título de un libro data del año 1654, en Dannhauer[25]. Desde entonces distinguimos entre una hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica.

En sentido teológico la «hermenéutica» significa el arte de la correcta exposición de la sagrada Escritura que aplicó una metodología desde muy antiguo, ya en la era patrística, sobre todo con Agustín en *De doctrina christiana*. La tarea de una dogmática cristiana estuvo definida por la tensión entre la historia especial del pueblo judío ex-

22. Platón, *Politikos* 260d.

23. *Epinomis* 975 c.

24. Focio, *Bibl.* 7; Platón, *Ion* 534 e; *Legg.* 907 d.

25. J. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654).

puesta en el antiguo testamento como historia de la salvación, y la predicación universalista de Jesús en el nuevo testamento. La reflexión metodológica debía servir aquí para aportar soluciones. Agustín enseña en *De doctrina christiana*, utilizando ideas neoplatónicas, la elevación del espíritu desde el sentido literal y moral al sentido espiritual. Así resuelve el problema dogmático, sintetizando desde un punto de vista unitario el antiguo legado hermenéutico.

El núcleo de la hermenéutica antigua es el problema de la interpretación alegórica. Esta es aún anterior. *Hyponoia*, el sentido profundo, fue la palabra originaria que designó el sentido alegórico. Esa interpretación se había practicado ya en la era de la sofística, como afirmó ya A. Tate en su tiempo y confirman textos de papiro más recientes. El contexto histórico subyacente es claro: una vez que perdió credibilidad el mundo de valores de la epopeya homérica, concebido para una sociedad aristocrática, se hace necesario un nuevo arte interpretativo para la tradición. Esto se produjo con la democratización de las ciudades, cuyo patriciado hizo suya la ética de nobleza. La expresión de la misma fue la idea pedagógica de la sofística: Ulises ocupó el puesto de Aquiles y adoptó unos rasgos sofísticos incluso en teatro. Se hizo de la alegoresis un método universal, especialmente en la interpretación helenística de Homero por el estoicismo. La hermenéutica patrística, resumida en Orígenes y Agustín, asumió ese método. En la edad media fue sistematizado por Casiano y pasó a ser el método del cuádruple sentido de la Biblia.

La hermenéutica adquirió un nuevo impulso con la vuelta a la letra de la sagrada Escritura preconizada por la reforma, cuando sus partidarios polemizaron con la tradición de la doctrina eclesial y contra su tratamiento del texto con los métodos del sentido plural de la Biblia[26]. Se rechazó especialmente el método alegórico o se restringió la interpretación alegórica a los casos en que el sentido figurado —por ejemplo, en los discursos de Jesús— lo justificara. Surgió a la vez una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del arbitrio subjetivo. El tema central es de tipo normativo: En la hermenéutica teológica, como también en la hermenéutica humanística de la edad moderna, se busca la correcta interpretación de aquellos textos que contienen lo decisivo, lo que es preciso recuperar. En este sentido la motivación de la labor hermenéutica no es tanto, como más tarde en Schleiermacher, la dificultad de entender una tradición y los malentendidos a que da lugar, sino el

26. Cf. las investigaciones de K. Holl sobre hermenéutica de Lutero: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920) y su continuación por G. Ebeling, *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942); *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*: Z. Theol. Kirche 48 (1951); *Hermeneutische Theologie?*, en *Wort und Glaube* II, Tübingen 99-120.

deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes olvidados. Se trata de rescatar y renovar su sentido originario encubierto o desfigurado. La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia, por la tradición magisterial de la Iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional; etc. A ello iba dirigido el nuevo esfuerzo no sólo de comprender más rectamente, sino de poner de relieve lo ejemplar, ya se trate del anuncio de un mensaje divino, de la interpretación de un oráculo o de una ley preceptiva.

Pero además de esta motivación objetiva de la hermenéutica al comienzo de la época moderna se practicó también una motivación formal, en el sentido de que la conciencia metodológica de la nueva ciencia, que utilizó sobre todo el lenguaje de la matemática, dio paso a una teoría general de la interpretación de los lenguajes simbólicos. Debido a su generalidad se consideró como una parte de la *lógica*[27]. La inserción de un capítulo hermenéutico en la *Lógica* de Chr. Wolff[28] revistió una importancia decisiva para el siglo XVIII. Hubo un interés de tipo lógico-filosófico que aspiraba a fundamentar la hermenéutica en una semántica general. Un primer compendio de la misma aparece en Maier, que tuvo un lúcido precursor en Chladenius[29]. En el siglo XVII, en cambio, la disciplina de la hermenéutica que surge en teología y en filología fue fragmentaria por lo general y sirvió a fines más didácticos que filosóficos. Es cierto que a nivel pragmático desarrolló algunas reglas metodológicas fundamentales, tomadas en su mayor parte de la gramática y retórica antiguas (Quintiliano[30]), pero no pasó de ser una serie de explicaciones de textos destinadas a facilitar la comprensión de la Biblia (o, en el plano humanista, de los clásicos). *Clavis* es un título frecuente, por ejemplo en Flacius[31].

El vocabulario conceptual de la primera hermenéutica protestante procede de la retórica antigua. Pero la aplicación que hizo Melanchthon de los conceptos retóricos fundamentales al recto estudio de los libros *(bonis auctoribus legendis)*, que tuvo ya su modelo en la retórica de la tardía antigüedad y en sus escritos (Dionisio de Halicarnaso), ejerció gran influencia. Así, la norma de entender lo individual desde el todo

27. Cf. la exposición de L. Geldsetzer en la introducción a la reimpresión de G. F. Maier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1965), especialmente, Xs.

28. Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* ($^2$1732) 3.ª parte, 3.ª sec., cap. 6,7.

29. J. A. Chladenius, *Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742-reimpr. 1970).

30. Quintiliano, *Institutio oratoria*.

31. M. Flacius, *Clavis scripturae sacrae* (1567); cf. también *De ratione cognoscendi sacras literas* (parte de *Clavis)*, reimpr. 1968 al.- lat.

vuelve a la relación entre *caput* y *membra* que la retórica antigua había tomado como ejemplo. Este principio hermenéutico lleva en Flacius a su aplicación más conflictiva, ya que la unidad dogmática del canon, que él alegó contra la interpretación individual de los escritos neotestamentarios, limita notablemente el principio de Lutero sobre el primado de la Biblia.

Las contadas reglas generales de interpretación que ofrecen preliminarmente estas hermenéuticas apoyándose en la retórica no justifican el interés filosófico por tales escritos. La historia primitiva de la hermenéutica protestante refleja ya, sin embargo, la problemática filosófica de fondo que sólo afloraría plenamente en nuestro siglo. El principio de Lutero *sacra scriptura sui ipsius interpres* contiene ya un claro rechazo de la tradición dogmática de la Iglesia romana; pero dado que esa frase en modo alguno aboga por una teoría ingenua de la inspiración, y dado sobre todo que la teología de Wittemberg, siguiendo la traducción de la Biblia del gran experto Lutero, utilizó un rico aparato filológico y exegético para justificar su labor, la problemática de cualquier interpretación tuvo que asumir también la llamada al lema *sui ipsius interpres*. La paradoja de este principio era evidente, y los defensores de la tradición magisterial católica, el concilio de Trento y los escritos contra la reforma no dejaron de poner en evidencia la endeblez teórica del mismo. No se podía negar que la exégesis bíblica protestante tampoco trabajaba sin unas directrices dogmáticas, resumidas en parte sistemáticamente en los «artículos de la fe» y sugeridas en parte en la selección de *loci praecipui*. La crítica de Richard Simon a Flacius[32] es hoy un excelente documento para conocer la problemática hermenéutica de la «precomprensión», y se comprueba que hay en ella implicaciones ontológicas que sólo ha explicitado la filosofía de nuestro siglo. Por último, también la hermenéutica teológica de la primera Ilustración, al rechazar la doctrina de la inspiración verbal, intenta establecer las reglas generales de la comprensión. Especialmente la crítica histórica de la Biblia encuentra entonces su primera legitimación. El *Tratado teológico-político* de Spinoza fue el acontecimiento capital. Su crítica al concepto de milagro, por ejemplo, se legitimaba por el postulado de reconocer únicamente lo racional, es decir, lo posible. No fue mera crítica. Contenía a la vez un giro positivo al reclamar una explicación natural de la Biblia en los pasajes contrarios a la razón. Esto induce el giro hacia lo histórico, es decir, el giro desde unos hechos milagrosos presuntos (e incomprensibles) a una fe (comprensible) en los milagros[33].

32. R. Simon, *Historie critique du texte du nouveau testament* (1689); *De l'inspiration des livres sacrés* (1687).

33. Cf. mi comentario crítico a la interpretación de Spinoza por Strauss en *Hermenéutica e historicismo*, en *Verdad y método* I, 599-641.

La hermenéutica pietista salió al paso del efecto negativo combinando estrechamente, por obra de A. H. Francke, la aplicación *edificante* con la interpretación de los textos. Influye aquí la tradición de la retórica antigua y su teoría del papel de los afectos, especialmente para la predicación *(sermo),* que en el culto protestante adquirió una nueva e importante función. La influyente hermenéutica de J. J. Rambach[34] estableció expresamente, junto a la *subtilitas intelligendi* y *explicandi,* la *subtilitas applicandi,* en línea con el sentido de la predicación. El vocablo *subtilitas* (finura), inspirado en el espíritu competitivo humanista, sugiere en forma elegante que la «metodología» de la interpretación —como toda aplicación de reglas— requiere una capacidad crítica que no se puede garantizar mediante reglas[35]. Esto iba a suponer una permanente cortapisa a la aplicación de la teoría a la praxis hermenéutica. Además, la hermenéutica como disciplina teológica auxiliar persigue aún constantemente, a finales del siglo XVIII, el equilibrio con los intereses dogmáticos (por ejemplo en Ernesti y en Semler).

Sólo Schleiermacher (incitado por F. Schlegel) desliga la hermenéutica como teoría univesal de la comprensión y la interpretación, de todos los momentos dogmáticos y ocasionales que aparecen en ella sólo secundariamente, en un giro bíblico especial. Defendió con su teoría hermenéutica el carácter científico de la teología, concretamente frente a la teología de la inspiración, que cuestionaba radicalmente la verificabilidad metodológica de la comprensión de la sagrada Escritura con los resursos de la exégesis textual, de la teología histórica, de la filología, etc. Pero en el trasfondo de la concepción de una hermenéutica general por Schleiermacher no había sólo ese interés teológico y de política científica, sino un motivo filosófico. Uno de los impulsos más profundos de la era romántica fue la fe en la conversación como fuente de verdad propia, no dogmática y no sustituible por ninguna dogmática. Si Kant y Fichte habían considerado la espontaneidad del «yo pienso» como principio supremo de toda filosofía, este principio se transmutó con la generalización romántica de Schlegel y Schleiermacher, caracterizada por el cultivo de una ardiente amistad, en una especie de metafísica de la individualidad. La inefabilidad de lo individual subyacía también en el giro hacia el mundo histórico que afloró a la conciencia al derrumbarse la tradición con la era revolucionaria. Capacidad para la amistad, para el diálogo, para la relación epistolar, para la comunicación en general... todos estos rasgos del talante vital romántico armonizaban con el interés por la comprensión y el malentendido, y esta experiencia humana originaria formó en la hermenéutica de Schleiermacher el punto de partida metodológico.

34. J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723).
35. Cf. Kant, KdU ($^2$1799) VII.

Desde él la comprensión de los textos, de huellas espirituales del espíritu extrañas, remotas, oscurecidas y congeladas en el escrito, es decir, la interpretación viva de la literatura y especialmente de la sagrada Escritura se presentó como aplicación específica.

Es cierto que la hermenéutica de Schleiermacher no está totalmente exenta del aire algo escolástico de la literatura hermenéutica anterior y también su obra propiamente filosófica queda un poco en la penumbra frente a la de los otros grandes pensadores idealistas. No posee ni la fuerza contundente de la deducción fichteana ni la elegancia especulativa de Schelling ni la dura obstinación del arte conceptual de Hegel; fue un orador incluso cuando filosofaba. Sus libros son más bien la ficha de referencia de un orador. Especialmente sus aportaciones a la hermenéutica aparecen muy fragmentadas, y lo más interesante hermenéuticamente, que son unas notas sobre pensar y hablar, no constan en la *hermenéutica,* sino en su curso sobre la dialéctica. Pero aún seguimos esperando una edición de la *Dialéctica*[36]. El carácter normativo de los textos que en un principio dio su sentido a la labor hermenéutica, pasa en Schleiermacher a un segundo plano. Comprender es una repetición de la producción mental originaria en virtud de la congenialidad de los espíritus. Así, Schleiermacher enseñó desde el transfondo de su concepción metafísica sobre la individualización de la vida universal. De ese modo resalta el papel del lenguaje, y esto en una forma que superó radicalmente la restricción docta a lo escrito. La fundamentación del comprender, según Schleiermacher, en la conversación y en el consenso interhumano significó una profundización en los fundamentos de la hermenéutica, pero permitiendo la creación de un sistema científico orientado a una base hermenéutica. La hermenéutica pasó a ser el fundamento de todas las ciencias históricas y no sólo de la teología. Desaparece ahora el presupuesto dogmático sobre el carácter «decisivo» del texto, presupuesto que había guiado la función originaria de mediación en la actividad tanto del teólogo como del filólogo humanista (por no hablar del jurista). Esto dejaba la vía libre al historicismo.

Especialmente la interpretación psicológica pasó a ser después de Schleiermacher, y apoyada en la teoría romántica de la creación inconsciente del genio, la base teórica cada vez más relevante de las ciencias del espíritu. Esto resulta ya sumamente instructivo en Steinthal[37] y lleva en Dilthey a una refundamentación sistemática de la idea de las ciencias del espíritu en una «psicología descriptiva y analítica». Es cierto que Schleiermacher no piensa aún en la fundamentación filosófica de las ciencias históricas. El se inscribe más bien en la órbita del idealismo transcendental fundado por Kant y Fichte.

36. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione,* Milano 1968.
37. H. Steinthal, *Einl. in die Psychol. und Sprachwiss* (1881).

Especialmente la obra de Fichte *Principios de la teoría general de la ciencia* llegó casi a igualar en relevancia histórica a la *Crítica de la razón pura*. Como indica ya el título, se trata de derivar todo saber de un «principio supremo» unitario: la espontaneidad de la razón *(Tathandlung*, acción, decía Fichte en lugar de *Tatsache*, hecho), y este giro desde el idealismo «crítico» kantiano al idealismo «absoluto» está presente en todos los sucesores: Schiller y Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel y Wilhelm von Humboldt... hasta Boeckh, Ranke, Droysen y Dilthey. Erich Rothacker demostró que la «escuela histórica», pese a su rechazo de la construcción apriorista de la historia mundial al estilo de Fichte y de Hegel, comparte sin embargo los principios teóricos de la filosofía idealista[38]. Fueron muy influyentes las lecciones de clase del célebre filólogo August Boeckh sobre «enciclopedia de las ciencias filológicas». Boeckh definió en ellas la misión de la filología como «conocimiento de lo conocido». Era una buena fórmula para expresar el carácter secundario de la filología. El sentido normativo de la literatura clásica, que fue redescubierto en el humanismo y motivó primariamente la *imitatio*, acabó en la indiferencia histórica. Partiendo en la tarea básica de esa «comprensión», Boeckh distinguió los diversos modos interpretativos en modo gramatical, literario, histórico-real y psicológico-individual. Dilthey intervino aquí con su picología comprensiva.

La orientación «epistemológica» había cambiado ya, especialmente por la influencia de la «lógica inductiva» de S. St. Mill, y si Dilthey defendió contra la psicología experimental iniciada con Herbart y Fechner la idea de una psicología «comprensiva», compartió sin embargo el punto de vista general de la «experiencia»bajo la modalidad basada en el «principio de la conciencia» y en el concepto de vivencia. También significó para él una constante advertencia el transfondo filosófico-histórico y teológico-histórico en el que se basaba la lúcida historiografía de J. G. Droysen, al igual que la severa crítica que hiciera su amigo el luterano especulativo Yorck de Wartenburg al historicismo ingenuo de la época. Ambos extremos hicieron que Dilthey abriera una nueva vía en su evolución posterior. Complementó el concepto de vivencia, que había sido la base psicológica de la hermenéutica, con la distinción entre expresión y significación, en parte influido por la crítica de Husserl al psicologismo (en los prolegómenos a *Investigaciones lógicas)* y con su teoría platonizante de la significación, y en parte con la adhesión a la teoría hegeliana del espíritu objetivo, que Dilthey conocía sobre todo por sus estudios sobre el período juvenil de Hegel[39]. Esto dio sus frutos en el siglo XX. Los trabajos de Dilthey tuvieron su continuación en G. Misch, B. Groethuysen, E. Spranger,

38. E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920.
39. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, IV y VIII. Ahora también XVIII y XIX.

Th. Litt, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. Bollnow y otros. El historiador jurídico E. Betti[40] ha resumido la tradición idealista de la hermenéutica desde Schleiermacher a Dilthey y más allá de él.

El propio Dilthey no dejó de lado la tarea que le preocupaba de conciliar teóricamente la «conciencia histórica» con la «pretensión de verdad» de la ciencia. La fórmula de Troeltsch «de la relatividad a la totalidad», que intentaba ser la solución teórica del problema del relativismo en la línea de Dilthey, quedó anclada, como la propia obra de Troeltsch, en el historicismo que trataba de superar. Es significativo que Troeltsch prodigara constantemente sus (brillantes) excursos históricos en su obra en tres volúmenes sobre el historicismo. Dilthey intentó, a la inversa, buscar una constante detrás de toda relatividad y ensayó una muy influyente teoría de los tipos de concepción del mundo que debía responder al carácter polifacético de la vida. Fue una superación del historicismo en un sentido muy parcial. Porque el fundamento determinante de ésta como de cualquier teoría de los tipos era la idea de «concepción del mundo», es decir, una «actitud de la conciencia» no explorable, que cabe describir y comparar con otras concepciones del mundo, pero que debe asumirse como un «fenómeno expresivo de la vida». El renunciar a una «voluntad de conocimiento mediante conceptos» y, por tanto, a la pretensión de verdad en la filosofía en favor de la «conciencia histórica» fue el presupuesto dogmático latente de Dilthey y dista enormemente de la fórmula de Fichte, tan malentendida, «la filosofía que uno elige depende de la clase de ser humano que es»[41], máxima que representa una clara confesión de idealismo.

Esto se comprobó en los seguidores de Dilthey: las teorías tipológicas en pedagogía y antropología, en psicología, en sociología, en teoría del arte y en historiografía que se difundieron en aquella época, demostraron palpablemente que su fecundidad dependían siempre de la dogmática latente en ellas. En todas estas tipologías de Max Weber, Spranger, Litt, Pinder, Kretschmer, Jaensch, Lersch etc. se ha visto que poseían un valor de verdad limitado, pero lo perdieron al tratar de abarcar la totalidad de todos los fenomenos, es decir, al intentar ser completos. Esa «ampliación» de una tipología en sentido totalizante comporta por razones intrínsecas su autodisolución, es decir, la pérdida de su núcleo dogmático de verdad. La propia «psicología de las concepciones del mundo» de Jaspers no quedó totalmente exenta de esta problemática de toda tipología inspirada en Max Weber y en Dilthey, como pretendió (y logró) más tarde su *Filosofía*. El recurso conceptual de la tipología sólo es legitimable desde una perspectiva extremada-

40. E. Betti, *Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre* (1954); *Allg. Auslegungslehre als Methodik der Geisteswiss* (1967).

41. J. G. Fichte *Werke*, ed. I. H. Fichte (1845-1848) I, 434.

mente nominalista. Hasta la radicalidad nominalista del auto-ascetismo de Max Weber tenía sus límites y se complementó con el reconocimiento irracional y voluntarista de que cada uno debe elegir «su» dios al que seguir[42].

La hermenéutica teológica de la época iniciada con la fundamentación *general* de Schleiermacher quedó estancada de modo similar en sus aporías dogmáticas. Ya el editor de los cursos de Schleiermacher sobre hermenéutica, Lücke, había subrayado en ellos el momento teológico. La dogmática teológica del siglo XIX volvió sustancialmente a la antigua problemática protestante de la hermenéutica presidida por la *regula fidei*. A ella se enfrentó el postulado histórico de la teología liberal, en actitud crítica hacia cualquier dogmatismo, y llevó a una creciente indiferencia ante la tarea específica de la teología. Por eso no hubo en el fondo durante la época de la teología liberal una problemática hermenéutica específicamente teológica.

En ese sentido fue un acontecimiento histórico la postura hermenéutica de R. Bultmann que, remontando el historicismo radical y bajo el estímulo de la teología dialéctica (Barth, Thurneisen), hasta desembocar en la consigna de la desmitologización, fundamentó una auténtica mediación entre exégesis histórica y exégesis dogmática. El dilema entre análisis histórico-individualizante y anuncio del kerigma es insoluble teóricamente, y el concepto bultmanniano de «mito» se evidenció pronto como una construcción cargada de supuestos basados en la Ilustración moderna. Ese concepto negaba la pretensión de verdad subyacente en el lenguaje del mito, una posición que hermenéuticamente es unilateral en extremo. No obstante, el debate sobre la desmitologización, como ha expuesto G. Bornkamm con mucha precisión[43], presenta un gran interés hermenéutico general porque en él reaparece la vieja tensión entre dogmática y hermenéutica bajo una forma contemporánea. Bultmann desvió su autorreflexión teológica del idealismo para aproximarla al pensamiento de Heidegger. A ello le movió en parte la problemática tanto humana como teológica del «lenguaje sobre Dios» suscitada por Karl Barth y la teología dialéctica. Bultmann buscó una solución «positiva», es decir, metodológicamente justificada, sin renunciar a ningún logro de la teología histórica. La filosofía existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* le pareció ofrecer en esta situación una postura antropológica neutral que podía prestar una base ontológica a la autocomprensión de la fe[44]. La futuridad de

42. Cf. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

43. G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*: Theol. Rdsch. NF 29 (1936) H. 1/2, 33-141.

44. Sobre la cuestionabilidad de esa recepción «neutral» de la filosofía existencial: K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*: Theol. Rdsch. (1930) 26s y 333s.

la existencia humana en el modo de la autenticidad y, en el polo opuesto, la «caída en el mundo» se podían interpretar teológicamente con los conceptos de fe y de pecado. Esta interpretación no seguía la línea de la exposición heideggeriana de la cuestión del ser, sino que era una reinterpretación antropológica. Pero la relevancia universal de la cuestión de Dios para la existencia humana, que Bultmann fundamentó en la «autenticidad» del poder-ser, trajo consigo un verdadero enriquecimiento hermenéutico. Este enriquecimiento consistió sobre todo en el concepto de precomprensión, aparte las fecundas consecuencias exegéticas de ese talante hermenéutico.

Pero el nuevo enfoque filosófico de Heidegger no limitó sus efectos positivos a la teología, sino que pudo sobre todo deshacer la rigidez relativista y tipológica que había imperado en la escuela de Dilthey. G. Misch tuvo el mérito de desbloquear los impulsos filosóficos de Dilthey mediante una confrontación de Husserl y Heidegger[45]. Aunque el enfoque de Dilthey hacia la filosofía de la vida establece una oposición última a Heidegger, el regreso de Dilthey a la perspectiva de la «vida», detrás de la «conciencia transcendental», fue un importante apoyo para que Heidegger elaborara su filosofía. La edición por G. Misch y otros de muchos trabajos dispersos de Dilthey en los volúmenes V-VIII y las sabias introducciones de Misch dejaron patente en los años veinte la labor filosófica de Dilthey, ensombrecida por sus trabajos históricos. Al tiempo que las ideas de Dilthey (y de Kierkegaard) pasaban a fundamentar la filosofía existencial, el problema hermenéutico experimentaba su radicalización filosófica. Heidegger formó entonces el concepto de «hermenéutica de la facticidad» y formuló así, frente a la ontología fenomenológica de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión «inmemorial» (Schelling) de la «existencia» e incluso de interpretar la existencia misma como «comprensión» e «interpretación» o autoproyección en las posibilidades de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. *Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana. Cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico. Este desarrollo descansa en la duda frente a los enunciados de la autoconciencia, que deben cuestionarse mejor que lo hiciera Descartes, como dice Nietzsche[46]. El resultado de esta duda

45. G. Misch, *Phänomenologie und Lebensphilosophie* (1929).
46. KGW VII/3, 40 (25); cf. también 40 (10) (20).

es, en Nietzsche, un cambio del sentido de la verdad, de tal modo que el proceso de la interpretación se convierte en una forma de la voluntad de poder y adquiere así un significado ontológico.

Yo estimo que en el siglo XX se ha atribuido un sentido ontológico similar al concepto de historicidad, tanto por el joven Heidegger como por Jaspers. La historicidad no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad. La argumentación del relativismo histórico pierde así todo fundamento real. La exigencia de un criterio para la verdad absoluta es un ídolo metafísico abstracto y pierde todo significado metodológico. La historicidad deja de evocar el fantasma del relativismo histórico contra el que prevenía aún tan apasionadamente el artículo programático de Husserl *La filosofía como ciencia estricta*.

A esta nueva orientación se suma sobre todo y muy eficazmente la renovada influencia del pensamiento de Kierkegaard, que con el precedente de Unamuno y otros inspiró una nueva crítica al idealismo y abordó el punto de vista del tú, el otro yo. Esta línea siguen Theodor Haecker, Friedrich Gogarten, Eduard Griesebach, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Karl Jaspers, Viktor Weizsäcker y también el libro de Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (El individuo en el papel del semejante) (München 1928).

La brillante dialéctica con que E. Betti intentó justificar la herencia de la hermenéutica romántica en una conjugación de lo subjetivo y lo objetivo, ha evidenciado su insuficiencia después que *Ser y tiempo* mostrara el precedente ontológico del concepto de sujeto y sobre todo cuando el Heidegger tardío ha invalidado el marco de la reflexión filosófico-transcendental con la idea de la «vuelta» *(Kehre)*. El «acontecimiento» de la verdad, que conforma el ámbito del desocultar y el ocultar, dio un nuevo carácter ontológico a la desocultación, incluida la de las ciencias. Así se pudieron formular una serie de nuevas preguntas a la hermenéutica tradicional.

La base psicológica de la hermenéutica idealista se evidenció como problemática: ¿se agota realmente el sentido de un texto en el sentido «intencional» *(mens auctoris)?* ¿es la comprensión una mera reproducción del producto original? Está claro que esto no es aplicable a la hermenéutica jurídica, que ejerce una evidente función creadora. Pero se ha solido relegar este extremo a la esfera de las tareas normativas, considerándolo como una aplicación práctica que nada tuviera que ver con la «ciencia». El concepto de objetividad de la ciencia exigiría atenerse al canon determinado por la *mens auctoris*. Pero ¿puede ser eso suficiente? ¿qué ocurre, por ejemplo, en la interpretación de las *obras de arte* (que en el director de teatro, de cine o de música o incluso en el propio traductor ofrece también la forma de una producción práctica)? ¿se puede negar que el artista ejecutor

«interpreta» la creación original, sin hacer de ella una nueva creación? Distinguimos muy estrictamente entre interpretaciones adecuadas e interpretaciones abusivas o incoherentes de obras musicales o dramáticas. ¿Con qué derecho se quiere excluir de la ciencia este sentido de interpretación? ¿acaso acontece esa reproducción en estado sonámbulo y sin conocimiento? El sentido de la reproducción no puede ceñirse al sentido que el autor presta a la obra. Es bien sabido que la autointerpretación del artista es de dudoso valor. El sentido de su creación plantea sin embargo a la interpretación práctica una inexcusable tarea de aproximación. La reproducción no debe ser en modo alguno una labor arbitraria, al igual que la interpretación hecha por la ciencia.

¿Y qué decir del sentido y de la interpretación de hechos históricos? La conciencia de los contemporáneos es de tal naturaleza que aquellos que «viven» la historia no saben lo que les pasa. Dilthey, en cambio, mantuvo hasta el final la consecuencia sistemática de su concepto de vivencia, como lo demuestra el modelo de biografía y de autobiografía en su teoría del contexto efectual histórico[47]. También la aguda crítica que hace R. G. Collingwood de la conciencia metodológica positivista[48], utilizando por lo demás el instrumental dialéctico del hegelianismo de Croce, queda prisionera, con su teoría del *reenactment,* en la estrechez subjetivista del problema cuando presenta como caso modélico para la comprensión histórica la verificación de planes ejecutados. Hegel fue en esto más consecuente. Su pretensión de conocer la razón en la historia se basaba en un concepto de «espíritu» que incluye como rasgo esencial la «caída en el tiempo», y el contenido se define únicamente por su historia. También para Hegel existen los «individuos que participan en la historia del mundo», a los que califica de «encargados de negocios del espíritu universal» y cuyas decisiones y pasiones coincidirían con el «espíritu del siglo». Pero estos casos excepcionales no definían para él el sentido de la comprensión histórica, sino que aparecían definidos a su vez como excepciones partiendo de la concepción de lo históricamente necesario que aporta el filósofo. El expediente de atribuir al historiador una congenialidad con su objeto, expediente ya utilizado por Schleiermacher, no lleva realmente lejos. La historia mundial se transformaría así en un espectáculo estético. Esto significa por un lado pedirle demasiado al historiador y por otro subestimar una vez más su tarea de confrontar el propio horizonte con el del pasado.

¿Y qué decir del sentido kerigmático de la sagrada Escritura? El concepto de congenialidad llega aquí al absurdo al suscitar el fantasma de la teoría de la inspiración. Pero también la exégesis histórica de la

47. Cf. Dilthey, *Ges. Schriften* VIII.
48. R. G. Collingwood, *Denken Eine Autobiographie* (1955).

Biblia encuentra aquí unos límites, especialmente en la noción directriz de *autocomprensión* del escritor sagrado. ¿No es el sentido salvífico de la Biblia, necesariamente, diverso de la mera suma de las intuiciones teológicas de los escritores del nuevo testamento? Así, la hermenéutica pietista (A. H. Francke, Rambach) suscita cada vez mayores adhesiones cuando en su doctrina de la interpretación añade la aplicación al comprender y al explicar subrayando así la referencia de la Escritura a la actualidad. Aquí subyace el tema central de una hermenéutica que tome realmente en serio la historicidad del ser humano. Cierto que también la hermenéutica idealista tiene en cuenta esa actualidad, especialmente E. Betti con el «canon de la correspondencia de sentido». Pero sólo el reconocimiento sincero del concepto de comprensión y del principio de la historia efectual o del desarrollo de la conciencia histórico-efectual, parece ofrecer una base metodológica suficiente. El concepto de canon de la teología neotestamentaria encuentra ahí, como un caso especial, su legitimación. El significado teológico del antiguo testamento es difícil de justificar si se adopta la *mens auctoris* por norma, como demuestra sobre todo la gran labor positiva de G. von Rad, que abandona la estrechez de esta perspectiva. En esta línea, el debate más reciente de la hermenéutica ha contagiado también a la teología católica (Stachel, Biser, Coreth)[49].

Algo parecido se defiende en la teoría de la literatura, a veces a título de «estética de recepción» (Jauss, Iser, Gerigk). Pero justamente en este terreno se ha manifestado la resistencia de la filología aferrada a una metodología (D. Hirsch, Th. Seebohm)[50], que teme por la objetividad de la investigación.

A la luz de esta cuestión adquiere nueva vida la valiosa tradición de la hermenéutica del derecho. Dentro de la dogmática moderna del derecho esa hermenéutica sólo pudo ejercer una pobre función, en cierto modo como la lacra nunca evitable totalmente en una dogmática que se perfecciona a sí misma. No se puede negar, en cualquier caso, que la hermenéutica es una disciplina normativa y ejerce la función dogmática de complementación jurídica. Desempeña como tal una tarea imprescindible, porque ha de colmar el hiato entre la generalidad del derecho establecido y la concreción del caso individual. En este sentido, ya Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* delimitó el espacio hermenéutico dentro de la teoría jurídica al abordar el problema del derecho natural y del concepto de *epikeia*. También la reflexión sobre

49. G. Stachel, *Die neue Hermeneutik* (1967); E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (1970); E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (1969).

50. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwiss* (1970) y *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1977; W. Iser, *Die Appellstruktur der texte* (1970) y *Der implizite Leser*, München 1972; E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967); Th. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

su historia[51] muestra que el problema de la interpretación comprensiva va unido indisolublemente al problema de la aplicación. Esa doble tarea se le planteó a la ciencia jurídica especialmente desde la recepción del derecho romano. No sólo había que entender entonces a los juristas romanos, sino también aplicar la dogmática del derecho romano al mundo cultural moderno[52]. De ahí surgió en la ciencia del derecho una conexión no menos estrecha de la tarea hermenéutica con la tarea dogmática, cuando la primera se impuso a la teología. No se podía abandonar una teoría interpretativa del derecho romano al extrañamiento histórico, al menos mientras el derecho romano mantuviera su vigencia. Por eso la interpretación del derecho romano por Thibaut en 1806[53] considera como una obviedad que la teoría de la interpretación no se puede apoyar sólo en la intención del legislador, sino que debe elevar la «razón de la ley» a la categoría de auténtico canon hermenéutico.

Con la creación de las codificaciones modernas la tarea capital clásica, que era la interpretación del derecho romano, tuvo que perder su interés dogmático a nivel práctico y convertirse en eslabón de una problemática de historia del derecho. Así podía ajustarse sin reservas, como historia del derecho, al esquema metodológico de las ciencias históricas. La hermenéutica jurídica, a la inversa, quedó asignada como una disciplina subsidiaria de la dogmática del derecho de nuevo estilo a la periferia de la jurisprudencia. Pero sigue en pie el problema fundamental de «concreción en el derecho»[54], y la relación entre historia del derecho y ciencia normativa es demasiado compleja para que la historia del derecho pueda sustituir a la hermenéutica. Por instructivas que puedan ser hermenéuticamente la ilustración histórica sobre las circunstancias y las consideraciones del legislador antes o en la promulgación de un texto legal, la *ratio legis* no se diluye en ellas y es una instancia hermenéutica imprescindible para cualquier jurisprudencia. De ese modo el problema hermenéutico queda naturalizado en toda ciencia jurídica, como ocurre con la teología y su permanente tarea de «aplicación».

Por eso hay que preguntar si la teología y la teoría del derecho no hacen un aporte esencial a una hermenéutica general. Para resolver esta cuestión no puede bastar la problemática metodológica inmanente de la teología, de la ciencia jurídica y de las ciencias histórico-filológicas. Lo que importa es definir los límites de la autoconcepción del

51. Cf. el prólogo de C. Fr. Walch a *Hermeneutica Juris* de C.H. Eckard (1779).

52. Cf. entre otros P. Koschaker, *Europa und das römische Recht* ([3]*1958*).

53. A.F.J. Thibaut, *Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts* (1799, [2]1806, reimpr. 1967).

54. K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit.* Abh. Heidelb. Akad. Wiss. (1953).

conocimiento histórico y devolverle a la interpretación dogmática una legitimidad limitada[55]. A ello se contrapone por cierto el concepto de imparcialidad de la ciencia[56].

Por estas razones la investigación que yo emprendí en *Verdad y método* partía de un ámbito experiencial que debe calificarse en cierto sentido de dogmático, porque reclama un reconocimiento absoluto y no se puede dejar en suspenso: tal es la experiencia del arte. Comprender significa aquí reconocer y hacer valer: «concebir lo que nos tiene prendidos» (E. Staiger). La objetividad de la ciencia del arte o de la ciencia de la literatura, que mantiene todo su peso como esfuerzo científico, queda sujeta en todo caso a la experiencia del arte o de la poesía. Ahora bien, en la auténtica experiencia del arte la *applicatio* no se puede separar de la *intellectio* y la *explicatio*. Esto no deja de tener consecuencias para la ciencia del arte. La problemática que aquí subyace ha sido expuesta por H. Sedlmayr en su distinción entre una primera y una segunda ciencia del arte[57]. Los complejos métodos de la investigación científica del arte y de la literatura que se han desarrollado han de acreditar a la postre su fecundidad ayudando a la experiencia de la obra de arte a alcanzar una mayor claridad y adecuación; por eso necesitan intrínsecamente de la integración hermenéutica. De ese modo la estructura aplicativa, que tiene su lugar natural en la hermenéutica jurídica, podrá adquirir un valor emblemático. Sin duda la consiguiente reaproximación entre el comprender histórico-jurídico y el dogmático-jurídico no puede eliminar su distinción, como señalan especialmente Betti y Wieacker; pero el sentido de la *applicatio*, que representa un elemento constructivo de toda comprensión, no es el de una «aplicación» adicional en sí. La aplicación de medios al logro de determinados fines o la aplicación de reglas en nuestra conducta tampoco significa en general que subordinemos una realidad autónoma en sí, por ejemplo, una cosa conocida «en pura teoría», a un fin práctico. Los medios se definen por los fines o se abstraen de ellos; y las reglas, de la conducta. Ya Hegel analizó en su *Fenomenología del espíritu* la dialéctica de ley y caso particular en la que se dirime la determinación concreta[58].

De ese modo la estructura aplicativa del comprender que se revela al análisis filosófico no significa un recorte de la disposición «imparcial» a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al

55. Cf. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswiss. und das Problem des Historismus* (Mainz 1954).

56. Cf. E. Spranger, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss.*, Abh. Berl. Akad. Wiss (1929), que demostró el origen de esta expresión en el ambiente cultural y combativo de la época posterior a 1870, sin abrigar la menor suspicacia contra su validez ilimitada.

57. H. Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit* (1959).

58. *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister) 189s (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1981).

texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas. La reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden siempre la comprensión y que se aplican ya —como «precomprensión» nuestra— cuando indagamos el contenido de un texto. Esto no significa en modo alguno que debamos dejar que las «ciencias del espíritu» sigan vegetando como ciencias inexactas en su lamentable insuficiencia al no poder alcanzar el rango de *science* ni integrarse en la *unity of science*. Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión —el texto que se quiere entender— es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas —o las personas— es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio «horizonte» y la comprensión supone una fusión de estos horizontes. Así, la problemática de la hermenéutica ha superado la base subjetivo-psicológica tanto en la ciencia neotestamentaria (sobre todo con E. Fuchs y con G. Ebeling) como en el *criticism literary* y en el desarrollo filosófico del enfoque heideggeriano, para buscar el sentido objetivo, mediado por la historia efectual.

La realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete (o al traductor) actualizar lo comprendido. Teólogos y poetólogos hablan incluso de acontecimiento lingüístico. La hermenéutica se acerca así, en cierto sentido, por su propio pie a la filosofía analítica, que parte de la crítica neopositivista a la metafísica. Desde que esa filosofía no se limita a deshacer de una vez por todas el «hechizo del lenguaje» mediante el análisis de los modos de hablar y la univocización de todos los enunciados con ayuda de lenguajes simbólicos artificiales, tampoco ella puede evitar al final, con el funcionamiento del lenguaje, el juego lingüístico, como demuestran las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. K. O. Apel ha señalado con razón que el concepto de «juego lingüístico» sólo permite describir discontinuamente la continuidad de la tradición[59]. La hermenéutica en tanto que supera la ingenuidad positivista que hay en el concepto de lo «dado» mediante la reflexión sobre las condiciones de la comprensión (precomprensión, prioridad de la pregunta, historia de la motivación de cada enunciado), representa a la vez una crítica a la postura metodológica positivista. Hasta qué punto sigue en esto el esquema

59. K. O. Apel, *Wittgenstein und das problem des Verstehens*: Z. Theol. Kirche 63 (1966) en *Transformationen der Philosophie*, Frankfurt 1973, I, 335-377 (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid ²1985).

de la teoría transcendental (K. O. Apel) o más bien el de la dialéctica histórica (J. Habermas) es un tema debatido[60].

La hermenéutica, en todo caso, tiene una temática propia. Pese a su generalidad formal no se puede integrar legítimamente en la lógica. En cierto sentido comparte con ella la universalidad y en cierto sentido la supera incluso en la universalidad. Es cierto que cabe considerar todo conjunto enunciativo en su estructura lógica: siempre se pueden aplicar las reglas de la gramática, la sintaxis y las leyes de la lógica a contextos de discursos y de pensamiento. Pero rara vez satisface un contexto de discurso vivo las estrictas exigencias de la lógica enunciativa. El discurso y la conversación no son «enunciados» en el sentido del juicio lógico, cuya univocidad y significado es comprobable y verificable para todos, sino que ofrecen su faceta ocasional. Comienzan en un proceso comunicativo, del cual el monólogo del discurso científico o de la demostración científica sólo representa un caso especial. El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que transcender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente. En esencia esto se encuentra ya en la dialéctica hegeliana del espíritu y fue reasumido por B. Croce, Collingwood y otros. *The logic of question and answer* es un capítulo muy significativo en la *Autobiografía* de Collingwood. Pero incluso un análisis puramente fenomenológico no puede sustraerse al hecho de la inexistencia de percepciones y de juicios aislados. Así lo demostró H. Lipps por vía fenomenológica en su *Lógica hermenéutica* basándose en la teoría de Husserl sobre las intencionalidades anónimas y lo comprobó siguiendo la línea del concepto existencial del mundo en Heidegger. En Gran Bretaña, Austin ha desarrollado el giro del Wittgenstein tardío en una dirección similar.

Este regreso del lenguaje de la ciencia al lenguaje de la vida cotidiana, de las ciencias empíricas a la experiencia de «mundo vital» (Husserl), tuvo como consecuencia que la hermenéutica, en lugar de subordinarse a la «lógica», se reorientase a la tradición anterior de la retórica, con la que antaño estuvo estrechamente ligada, como hemos visto[61]. Anuda así un hilo que se había roto en el siglo XVIII. G. B. Vico había defendido entonces la antigua tradición que él explicó como

60. Cf. los trabajos en *Hermeneutik und Dialektik* y mi *Epílogo* en *Verdad y método* I, 641-673.

61. Cf. *supra*, 97s.

profesor en Nápoles, frente a la pretensión monopolística de la ciencia «moderna», que él calificó de crítica. Destacó especialmente la importancia de la retórica para la educación y la formación del *sensus communis*, y de hecho la hermenéutica comparte con la retórica la función que ejerce el *eikos*, el argumento persuasivo. La tradición de la retórica, que en Alemania quedó interrumpida bruscamente —a pesar de Herder— en el siglo XVIII, siguió influyendo de modo latente en el ámbito de la estética y de la hermenéutica, como ha mostrado sobre todo Kl. Dockhorn[62]. Por eso se advierten también en nuestro tiempo las resistencias frente a las pretensiones monopolísticas de la lógica matemática moderna y sus variedades desde la retórica y desde la racionalidad forense, en Ch. Perelman y su escuela, por ejemplo[63].

Pero ahí se encierra también una dimensión mucho más general del problema hermenéutico que está relacionada con el puesto central que ocupa el lenguaje en la esfera hermenéutica. El lenguaje no es sólo un medio más entre otros —dentro del mundo de las «formas simbólicas» (Cassirer)—, sino que guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón. Es la razón lo que se actualiza comunicativamente en el lenguaje, como señaló ya R. Hönigswald: el lenguaje no es un mero «hecho», sino «principio». En él descansa la universalidad de la dimensión hermenéutica. Esta universalidad aparece ya en la doctrina de la significación de Agustín y de Tomás, que vieron superado el significado de los signos (las palabras) por el significado de las cosas y justificaron así la tarea de transcender el *sensus literalis*. La hermenéutica no podrá seguir hoy, desde luego, esa dirección, es decir, ella no entronizará ninguna alegoresis. Para ello haría falta un lenguaje de la creación que nos hablara en nombre de Dios. Pero no hay que olvidar que el «sentido» no se encuentra sólo en la locución y en el escrito, sino en todas las creaciones humanas, y que su descubrimiento es una tarea hermenéutica. Hegel lo expresó con su concepto de «espíritu objetivo», y esta parte de su filosofía sigue viva al margen del sistema dialéctico global (recuérdese la teoría de Nicolai Hartmann sobre el espíritu objetivo, y el idealismo de Croce y de Gentile). No es sólo el lenguaje del arte el que plantea unas exigencias de comprensión legítimas, sino cualquier forma de creación cultural humana. La cuestión se amplía. ¿No queda todo implicado en nuestra orientación cósmica estructurada lingüísticamente? El conocimiento que el hombre tiene del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en el aprendizaje del habla. Pero no es sólo eso. La lingüisticidad de nuestro *ser-*

62. Recensión por Kl. Dockhorn de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GGA, 218 (1966).

63. Cf. también *Philis.*, *Rhetoric and Argumentation*, M. Natanson-H. W. Johnstone jr. ed. 1965.

*en-el-mundo* articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia. La lógica de la inducción que describe Aristóteles y que F. Bacon convirtió en fundamento de las nuevas ciencias empíricas[64] parece insatisfactoria como teoría de la experiencia científica y necesita corrección[65]; pero se trasluce en ella la afinidad con la articulación lingüística del mundo. Ya Temistio ilustró en su comentario el capítulo correspondiente de Aristóteles *(An. Post.* B 19)) con el aprendizaje del habla, y la lingüística (Chomsky) y la psicología moderna (Piaget) han dado nuevos pasos en este terreno. Pero cabe afirmar en un sentido aún mucho más amplio que toda experiencia se efectuará siempre en un constante desarrollo comunicativo de nuestro conocimiento del mundo. Siempre es conocimiento de algo conocido en un sentido mucho más profundo y general, como expresaba la fórmula acuñada por A. Boeckh en referencia al tema del filólogo. Porque la tradición en la que vivimos no es una tradición «cultural» consistente sólo en textos y monumentos y que transmitiera un sentido estructurado lingüísticamente o documentado históricamente, al tiempo que los factores reales de nuestra vida, las condiciones de producción, etc. quedaban «fuera». El mundo conocido comunicativamente se nos transmite, *traditur*, siempre como una totalidad abierta. Eso no es sino experiencial. Se da siempre que hay un conocimiento del mundo y se supera el extrañamiento, siempre que se produce una iluminación, intuición y asimilación; y en definitiva la tarea más importante de la hermenéutica en cuanto teoría filosófica consiste en mostrar que sólo cabe llamar «experiencia» a la integración de todos los conocimientos de la ciencia en el saber personal del individuo, como ha mostrado Polanyi[66].

La dimensión hermenéutica afecta así especialmente a la labor del concepto filosófico que recorre los milenios. En su calidad de tradición de una experiencia pensante, esa labor debe entenderse como un gran diálogo en el que todo presente participa y que ella no puede controlar totalmente ni dominar críticamente. El punto débil del método de la «historia del problema» había sido leer la historia de la filosofía únicamente como confirmación de la propia visión del problema y no como interlocutor crítico que dentro de su limitación pone en evidencia la limitación de nuestras propias ideas. Para ello es preciso someterse a la reflexión hermenéutica. Esta nos enseña que el lenguaje de la filosofía tiene siempre algo de inadecuado y persigue intencionalmente más de lo que cabe encontrar y de lo que se expresa verbalmente en sus enunciados. Los términos acuñados y transmitidos en él no son marcas y señales fijas que designan algo unívoco, como ocurre en los sistemas simbólicos de los matemáticos y los lógicos y en sus apli-

64. Aristóteles, *Anal. post.* II, 19, en *Obras,* Madrid 1982.
65. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica,* Barcelona 1986.
66. M. Polanyi, *Personal Knowledge,* Chicago 1958.

caciones. Nacen del movimiento comunicativo de la interpretación humana del mundo que acontece en el lenguaje, son impulsados y transformados por éste y se enriquecen, entran en nuevas estructuras que cubren las antiguas, caen en la irrelevancia y reaparecen en un nuevo pensamiento explorador.

Toda labor filosófica del concepto conlleva así una dimensión hermenéutica que hoy se designa con el término poco preciso de «historia del concepto». No es una labor secundaria ni significa que en lugar de hablar de las cosas se hable de los recursos de comprensión que empleamos, sino que forma el elemento crítico en el uso mismo de nuestros conceptos. El afán del profano de exigir definiciones unívocas, pero también el delirio de univocidad de una teoría del conocimiento unilateral, semántica, olvidan lo que es el lenguaje y que el lenguaje del concepto tampoco se puede inventar ni modificar, utilizar y desechar arbitrariamente, sino que deriva del elemento en el que nos movemos como seres pensantes. Sólo la superficie rígida de este río vivo del pensar y el hablar aparece en la forma artificial de la terminología. También ésta es introducida y sustentada por el proceso comunicativo que realizamos al hablar, y en el que se constituye la comprensión y el acuerdo[67]. Este es, a mi juicio, el punto de convergencia entre la evolución de la filosofía analítica en Inglaterra y la hermenéutica. Pero la similitud es parcial. Si Dilthey acusó en el siglo XIX al empirismo inglés de carencia de formación histórica, la pretensión crítica de la hermenéutica apoyada en la reflexión histórica no consiste tanto en dominar la estructura lógica de los diversos modos de lenguaje, que era el ideal de la filosofía «analítica», como en asimilar los contenidos lingüísticamente mediados con todo su precipitado de experiencia histórica.

El problema hermenéutico adquirió un nuevo énfasis en la esfera de la lógica de las ciencias sociales. Hay que reconocer que la experiencia del mundo supone siempre la dimensión hermenéutica y por eso ésta subyace ya en la labor de las ciencias naturales, como ha mostrado especialmente Thomas Kuhn[68]. Dado, en efecto, que la sociedad posee siempre una existencia entendida lingüísticamente[69], el propio campo objetual de las ciencias sociales (y no sólo su esfera teórica) aparece presidido por la dimensión hermenéutica. La crítica hermenéutica al objetivismo ingenuo de las ciencias del espíritu tiene en cierto sentido su contrapunto en la crítica marxista de la ideología

67. Cf. *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 170 (1971) (=*Ges. Werke* IV).

68. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 1990.

69. C. Taylor, *Interpretation and the Sciences of Man*: Rev. of Met. 25 (1971) 3-51, en C. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1975, 154-219.

(Habermas; cf. también la fuerte polémica de Hans Albert en dirección contraria)[70]. También la curación por la palabra es un fenómeno hermenéutico relevante cuyos fundamentos teóricos han analizado J. Lacan y P. Ricoeur[71]. Pero a mí me parece dudoso el alcance de la analogía entre enfermedades del espíritu y enfermedades de la sociedad[72]. La situación del científico social ante la sociedad no es comparable a la del psicoanalista ante su paciente. Una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica no es menos dogmática que una ciencia social «positivista» que se presenta como una técnica social. Ante tales intentos de mediación me parece comprensible oponer con Derrida[73] la teoría de la deconstrucción a la hermenéutica. La experiencia hermenéutica, no obstante, recaba sus derechos contra esa teoría de la deconstrucción del «sentido». El buscar el «sentido» en la *écriture* nada tiene que ver con la metafísica... con permiso de Nietzsche.

Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí. No se trata de ningún postulado dogmático, sino de una simple descripción fenomenológica. Sin algo vinculante no puede haber verdadero diálogo. Así, la crítica a la ideología tiene que introducir como instancia última el discurso racional que permita entenderse libremente.

Lo mismo se comprueba en el proceso del psicoanálisis. El éxito de la terapia dialogal del psicoanálisis no se basa únicamente en la labor de reflexión voluntaria del paciente. No consiste todo en que éste logre con ayuda del médico disolver sus bloqueos mediante la terapia de la palabra. El objetivo último es recuperar la capacidad natural de comunicarse con los demás, y esto significa recuperar ese consenso fundamental que da sentido al hecho de que alguien hable con otro.

Aquí aparece una distinción que no podemos olvidar. La crítica a la ideología pretende ser una reflexión emancipatoria, y el diálogo terapéutico pretende a su vez hacer conscientes las máscaras del inconsciente y de ese modo disolverlas. Ambas presuponen sus conocimientos y se consideran científicamente fundadas. La reflexión hermenéutica, en cambio, no implica ninguna pretensión previa de este

70. J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid 1988; *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971); H. Albert, *Konstruktion und Kritik* (1972). Hay también trabajos posteriores de Habermas sobre la hermenéutica. Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid ²1988.

71. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); *Le conflit des interprétations* (1969); *Herméneutique et critique des idéologies* en *Démythisation et idéologie* (ed. Castelli) 1973; *La metáfora viva*, Madrid 1980; J. Lacan, *Ecrits* (1966).

72. Cf. J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).

73. *La escritura y la diferencia*, Madrid 1967.

tipo. No afirma saber que las condiciones sociales fácticas sólo permiten una comunicación deformada. Esto implicaría, a su juicio, saber en qué consiste una comunicación correcta y no deformada. Tampoco intenta actuar como un terapeuta que lleva a buen puerto el proceso reflexivo del paciente guiándolo hacia un conocimiento superior de su historia vital y de su ser auténtico. En ambos casos, en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios. En este sentido ambas se presentan como «ilustración». La experiencia hermenéutica en cambio mira con escepticismo cualquier pretensión de un saber previo. El concepto de pre-comprensión introducido por Bultmann no designa un saber de ese estilo: se trata de poner en juego nuestros prejuicios. Conceptos como «ilustración», «emancipación» y «diálogo no condicionado» aparecen en la concreción de la experiencia hermenéutica como pobres abstracciones. La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza. Esto lo sabía muy bien uno de los padres de la ilustración moderna, Descartes, cuando intentó legitimar su nuevo concepto del método no tanto mediante la argumentación sino en la meditación, en una constante reflexión. No se trata de un mero ropaje retórico. Sin esa retórica no hay comunicación, ni siquiera en temas filosóficos y científicos, que deben exponerse con recursos retóricos. Toda la historia del pensamiento confirma la antigua afinidad entre retórica y hermenéutica. Pero la hermenéutica contiene siempre un elemento que excede de la mera retórica: incluye un encuentro con las opiniones del otro que se verbalizan a su vez. Esto se aplica también a la comprensión de textos y a todas las otras creaciones culturales de este tipo. Deben desarrollar su propia fuerza persuasiva para ser entendidas. La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia histórico-efectual.

El modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación. La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. El mismo se implica así en sus propios prejuicios. El consenso dialogal es imposible en principio si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación. Tal es el caso, por ejemplo, cuando alguien hace de psicólogo o de psicoanalista en el trato social y no toma en serio

los enunciados de otro en su propio sentido, sino que pretende comprenderlos al modo psicoanalítico. En tal caso queda destruido el compañerismo, que es la base de la vida social. Paul Ricoeur ha sometido estas cuestiones a un examen sistemático y habla de «conflicto de interpretaciones». Sitúa a un lado a Marx, Nietzsche y Freud, y al otro la intencionalidad fenomenológica de la comprensión de «símbolos», y busca una mediación dialéctica. De un lado está la derivación genética como arqueología, y del otro la orientación hacia un sentido intencional como teleología. Esta es, a su juicio, una mera distinción preparatoria que allana el camino a una hermenéutica general que debe ilustrar después la función constitutiva de la comprensión de símbolos y de la autocomprensión mediante símbolos. Esta teoría hermenéutica general me parece inconsistente. Los modos de comprensión de símbolos que aquí se yuxtaponen no contemplan el mismo sentido de símbolo, sino un sentido cada vez distinto, y no constituyen por tanto un «sentido» diverso de una misma realidad. La verdad es que un modo de comprensión excluye al otro, porque designa algo distinto. El uno comprende lo que el símbolo quiere significar, y el otro lo que quiere ocultar y enmascarar. El sentido del «comprender» es totalmente diverso en cada caso.

La universalidad de la hermenéutica depende en el fondo si su carácter teórico, transcendental, se limita a su validez dentro de la ciencia o si incluye también los principios del *sensus communis* y por tanto el modo de integración de todo uso científico en la conciencia práctica. La hermenéutica entendida en un sentido tan universal tiende a la afinidad con la «filosofía práctica», cuya reviviscencia en medio de la tradición filosófico-transcendental alemana fue impulsada por los trabajos de J. Ritter y de su escuela. La hermenéutica filosófica es consciente de esta consecuencia[74]. Una teoría de la praxis de la comprensión es evidentemente una teoría y no una praxis; pero una teoría de la praxis no es por ello una «técnica» o una supuesta cientifización de la praxis social: es una reflexión filosófica sobre los límites que encuentra el dominio científico-técnico de la naturaleza y de la sociedad. Estas son las verdades cuya defensa frente al concepto moderno de ciencia constituye una de las principales tareas de la hermenéutica filosófica[75].

74. Cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (1969); M. Riedel, *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972).

75. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis*, en *Neue Anthropologie* I, *Einführung* (1972) *Ges. Werke* IV.

# III
# Complementos

9

# Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización» (1961)

El que conoce la enorme resonancia que tuvo la aparición del artículo programático de Rudolf Bultmann sobre la desmitologización del nuevo testamento y la influencia que sigue ejerciendo hasta hoy, sabe que están aquí en juego ciertos problemas teológicos y sobre todo dogmáticos. Para el conocedor de la labor teológica de Bultmann aquel artículo no tenía nada de sorprendente. Se limitaba a formular lo que ya estaba contenido desde tiempo atrás en la labor exegética del teólogo. Pero éste es precisamente el punto en el que una reflexión filosófica puede contribuir al debate teológico. El problema de la desmitologización presenta sin duda un aspecto hermenéutico general. Los problemas teológicos no se refieren al fenómeno hermenéutico de la desmitologización como tal, sino al resultado dogmático de la misma: el saber si Bultmann establece o no correctamente, desde la perspectiva dogmática de la teología protestante, los límites de lo que corresponde a una desmitologización. Las siguientes consideraciones pretenden iluminar el aspecto hermenéutico del problema desde una perspectiva que aún no se ha abordado lo bastante, a mi juicio: plantean la cuestión de si la comprensión del nuevo testamento se puede efectuar de modo suficiente desde la idea directriz de autocomprensión de la fe, o si interviene otro momento muy diferente que transciende la autocomprensión del individuo e incluso su ser personal. Con esta intención examinaremos la relación entre la comprensión y el juego. Ello requiere algunas reflexiones previas que asignen su lugar al aspecto hermenéutico.

La primera constatación es que la comprensión en cuanto tarea hermenéutica incluye siempre una dimensión reflexiva. El comprender

no es la mera reproducción de un conocimiento, es decir, la mera ejecución reiterada de lo mismo, sino que es consciente del carácter repetitivo de su operación. Es un conocer lo conocido, en fórmula de August Boeckh. Esta fórmula paradójica sintetiza las ideas de la hermenéutica romántica, que puso en claro la estructura reflexiva del fenómeno hermenéutico. La comprensión efectiva requiere la explicitación del componente inconsciente de una operación de conocimiento. La hermenéutica romántica se basa, pues, en un concepto fundamental de la estética kantiana: el concepto de genio que crea la obra maestra «sin darse cuenta», como la naturaleza misma, es decir, sin aplicación consciente de reglas ni imitación de modelos.

Así aparece ya caracterizada la situación especial en que se plantea el problema hermenéutico. El problema no se plantea abiertamente cuando se da una mera recepción y recuperación originaria de una determinada tradición cultural, como ocurre en el redescubrimiento humanista de la antigüedad clásica, que buscaba mucho más la imitación y el seguimiento inmediato e incluso una emulación directa de los autores antiguos que la mera «comprensión» de los mismos. El problema hermenéutico sólo se plantea expresamente cuando esa tradición no absorbe en sí el propio comportamiento con ella y surge la conciencia de que uno afronta la tradición como algo extraño, bien sea porque no pertenece a ella o porque le resulta problemática.

El último caso es el aspecto del problema hermenéutico que aquí interesa. Comprender la tradición cristiana implica para nosotros una conciencia histórica al igual que comprender la antigüedad clásica. Lo que nos liga a la gran tradición greco-cristiana puede seguir vigente, pero todos compartimos la conciencia de alteridad, de no pertenencia incuestionada a esa tradición. Esto aparece con especial claridad en los inicios de la crítica bíblica emprendida por Spinoza en su *Tratado teológico-político*. Spinoza hace ver que la vía de la comprensión histórica es una especie de rodeo inevitable que debe hacer el sujeto cuando ya no puede comprender directamente lo dicho en la tradición. La cuestión genética, cuyo objetivo es explicar una opinión transmitida desde la situación histórica, surgirá cuando el conocimiento directo de la verdad de lo dicho es inalcanzable porque se contradice con la razón.

Por cierto que ese rodeo de la explicación histórica no se da sólo desde la época de la Ilustración moderna. La teología cristiana hubo de afrontar muy pronto la tarea de eliminar exegéticamente los contenidos del antiguo testamento incompatibles con la dogmática y la moral cristiana, y utilizó para ello, además de la interpretación alegórica y tipológica, presente por ejemplo en *De doctrina christiana* de Agustín, la reflexión histórica. Pero en ese caso la tradición dogmática de la Iglesia cristiana siguió siendo la base indiscutible. Las

reflexiones históricas eran unas ayudas esporádicas y secundarias para la comprensión de la sagrada Escritura. Esto cambia sustancialmente con la aparición de la nueva ciencia natural y su crítica. Aquello que en la Biblia se puede entender con la pura razón en armonía con la ciencia moderna es una estrecha franja, y aumenta en cambio el área de aquello que sólo cabe entender recurriendo a las condiciones históricas. Es cierto que Spinoza admite aún una evidencia inmediata de las verdades morales que la razón encuentra en la Biblia. Su evidencia es en cierto sentido idéntica a la de la geometría de Euclides, que contiene unas verdades tan directamente accesibles a la razón que no se plantea siquiera la cuestión del origen histórico de las mismas. Pero las verdades morales que poseen esa evidencia en la tradición bíblica son una pequeña porción del conjunto de dicha tradición. La sagrada Escritura es globalmente ajena a la razón. Para comprenderla es preciso acudir a la reflexión histórica; por ejemplo, en el caso de la crítica de los milagros.

La convicción del carácter totalmente extraño de la tradición, que surge en el romanticismo tardío —como reverso de una alteridad absoluta del presente—, es el presupuesto metodológico fundamental del procedimiento hermenéutico. La hermenéutica se convierte así en una actitud metodológica universal al presuponer la enajenación del contenido y proponer como tarea su superación mediante la comprensión. Es significativo, así, que Schleiermacher no considere absurdo entender incluso los principios de un Euclides históricamente, es decir, recurriendo a los momentos fecundos en la vida de Euclides en los que surgieron esas ideas. En lugar del conocimiento objetivo inmediato se presenta la interpretación histórico-psicológica como auténtica actitud metodológico-científica. Sólo así alcanza la ciencia bíblica, la teología en su aspecto exegético, el rango de una verdadera ciencia histórico-crítica. La hermenéutica pasa a ser el órgano general del método histórico. Como se sabe la realización de esta reflexión histórico-crítica en el campo de la exégesis bíblica provoca fuertes tensiones entre dogmática y exégesis que acompañan hasta hoy la labor teológica sobre el nuevo testamento.

No obstante, la escuela histórica, especialmente en la forma decisiva que su metodólogo más lúcido, Droysen, reivindica para la tarea del historiador, no aceptó en modo alguno la enajenación del objeto de la historia. Droysen habló con sarcasmo de esa «objetividad eunuca» y destacó en cambio la pertenencia a las grandes fuerzas morales que rigen la historia como condición previa de toda comprensión histórica. Su célebre fórmula según la cual la tarea del historiador es la comprensión mediante la investigación, incluye un aspecto teológico. El hombre no conoce los planes de la providencia, pero la exploración incansable de las estructuras de la historia mundial hace que el espíritu

histórico alcance un atisbo del sentido de la totalidad. La comprensión significa aquí algo más que un método universal que es apoyado ocasionalmente por la afinidad o la congenialidad del historiador con sus objetos históricos. No es sólo una cuestión de simpatía casual, sino que la elección de los objetos y de los puntos de vista que enfocan el objeto como un problema histórico incluye un elemento de la propia historicidad de la comprensión.

No es fácil evidentemente para la autoconciencia metodológica de la investigación histórica fijar esta vertiente del tema. Porque también las ciencias históricas del espíritu llevan implícita la idea moderna de la ciencia. La crítica romántica al racionalismo de la Ilustración destruyó el predominio del derecho natural, pero incluso las vías de la investigación histórica se conciben como otros tantos pasos que se dan hacia una ilustración histórica total del ser humano, que tendría como consecuencia la disolución de los últimos restos dogmáticos de la tradición greco-cristiana. El objetivismo histórico que corresponde a este ideal extrae su fuerza de una idea de ciencia cuyo verdadero trasfondo es el subjetivismo filosófico de la época moderna. Droysen procuró defenderse de sí mismo, pero la crítica fundamental al subjetivismo filosófico iniciada con *Ser y tiempo* de Heidegger pudo fundamentar filosóficamente la posición teológico-histórica de Droysen y presentar frente a Dilthey, mucho más dependiente del concepto moderno de ciencia, al conde Yorck de Wartenburg como un verdadero interlocutor desde la base del luteranismo. Cuando Heidegger no considera ya la historicidad del «ser-ahí» como una limitación de sus posibilidades cognitivas ni como una amenaza al ideal de objetividad científica, sino que la inserta positivamente en la problemática ontológica, el concepto de comprensión que la escuela histórica había elevado a la categoría de método se transforma en un concepto filosófico universal. Según *Ser y tiempo,* la comprensión es el modo fáctico de la historicidad del estar ahí. Su carácter futurista, el carácter básico de proyecto correspondiente a la temporalidad del estar ahí, queda acotado con la nota de arrojamiento, que no sólo designa los límites de una autoposesión soberana, sino que abre y define las posibilidades positivas que son las nuestras. El concepto de autocomprensión, que es en cierto modo un legado del idealismo transcendental y fue difundido como tal por Husserl en nuestro tiempo, adquiere en Heidegger su verdadera historicidad y resulta así fecundo para el ideal teológico de formular la autocomprensión de la fe. Porque no es una automediación soberana de la autoconciencia, sino la experiencia de sí mismo que le acontece a alguien y que acontece especialmente, en perspectiva teológica, en el llamamiento de la predicación, lo que puede quitarle a la autocomprensión de la fe la falsa pretensión de una autocomprensión gnóstica.

Gerhard Krüger intentó ya tempranamente, en un artículo sobre el comentario de Karl Barth a la carta a los romanos, radicalizar el enfoque de la teología dialéctica en esta dirección[1]; y la resonancia que tuvo Heidegger en Marburgo se debió en parte a la consecuencia teológica que Rudolf Bultmann extrajo de su crítica al subjetivismo objetivista de la época moderna.

Pero Heidegger no se detuvo en el esquema transcendental que había determinado el concepto de autocomprensión en *Ser y tiempo*. La verdadera cuestión no era cómo se puede comprender el «ser», sino cómo la comprensión es «ser». La comprensión del ser constituye la nota existencial del ser-ahí humano. El ser no se entiende, pues, aquí como resultado de la operación objetivizante de la conciencia, como ocurría aún en la fenomenología de Husserl. La pregunta por el ser afecta a una dimensión muy distinta cuando apunta al ser del «ser-ahí» que se autocomprende. El contrapunto infinito que es el Yo transcendental se integra en la problemática ontológica. En este sentido *Ser y tiempo* empieza ya a superar ese olvido del ser que Heidegger calificó posteriormente como esencia de la metafísica. Lo que él llama la «vuelta» es sólo el reconocimiento de la imposibilidad de superar el olvido transcendental del ser en una reflexión transcendental. En este sentido todos los conceptos posteriores: el acontecer del ser, el «ahí» como «claro» del ser, etc. aparecen como consecuencia del primer enfoque de *Ser y tiempo*.

La importancia que reviste el misterio del lenguaje en el pensamiento tardío de Heidegger demuestra que la profundización en la historicidad de la autocomprensión desplazó de la posición central no sólo el concepto de conciencia, sino también el concepto de sí mismo. Pues ¿qué hay más in-consciente y más «olvidado de sí» que ese ámbito misterioso del lenguaje donde nos hallamos y da la palabra a lo que «es», haciendo que el ser «madure» (se temporalice)? Pero lo dicho sobre el misterio del ser es aplicable al concepto de comprensión. Tampoco éste se puede concebir como una simple actividad de la conciencia comprensiva, sino como un modo del acontecer mismo del ser. En términos muy formales, la primacía que el lenguaje y la comprensión poseen en el pensamiento de Heidegger indica la provisionalidad de la «relación» frente a sus componentes referenciales: el yo que comprende y aquello que es comprendido. Yo estimo posible, sin embargo, y he realizado este intento en *Verdad y método,* confirmar en la propia experiencia hermenéutica las tesis de Heidegger sobre «el ser» y sobre la problemática desarrollada desde la experiencia de «vuelta». La relación entre el comprender y lo comprendido tiene la primacía sobre el comprender y lo comprendido, igual que la relación entre el

1. Cf. mi trabajo *Zwischen den Zeiten:* Universitas 27 (1972) 1221-1227, reimpreso en *Philosophische Lehrjahre,* Tübingen 1977, 222-230.

hablante y lo hablado sugiere un movimiento que no se basa realmente en uno u otro miembro de la relación. El comprender no es autocomprensión con esa seguridad obvia con que lo afirmaba el idealismo, pero tampoco se agota en esa crítica revolucionaria al idealismo que entiende el concepto de autocomprensión como algo que le ocurre a uno y le permite llegar a ser él mismo. Yo creo más bien que hay en la comprensión un momento de «desprendimiento» que también merece atención para una hermenéutica teológica y que se debería investigar con el hilo conductor de la estructura del *juego*.

Aquí nos vemos remitidos directamente a la antigüedad y la peculiar relación entre mito y *logos* que constituye el inicio del pensamiento griego. El esquema explicativo corriente según el cual el proceso de desencantamiento del mundo lleva necesariamente del mito al *logos* es, a mi juicio, un prejuicio moderno. Con este esquema es incomprensible, por ejemplo, que la filosofía ática se pudiera contraponer a las tendencias de la ilustración griega y que entre la tradición religiosa y el pensamiento filosófico se pudiera establecer una conciliación secular. Es mérito de Gerhard Krüger el haber aclarado de modo magistral los presupuestos religiosos de la filosofía griega y especialmente de la platónica[2]. La historia del mito y el *logos* en la Grecia originaria presenta una estructura mucho más compleja de lo que hace suponer el esquema de la Ilustración. Ante este hecho se comprende la gran desconfianza que se advierte en la investigación científica de la antigüedad ante el valor religioso del mito y la preferencia que siente por las formas estables de la tradición cúltica. Porque el carácter proteico del mito, su apertura a nuevas interpretaciones por parte de los poetas, obliga a reconocer en definitiva que es un mal planteamiento el preguntarse en qué sentido ese mito antiguo era objeto de «creencia» o si, una vez entrado en el juego poético, ya no se creía en él. Lo cierto es que el mito es tan afín a la conciencia pensante que su explicitación filosófica en el lenguaje del concepto no aporta nada esencialmente nuevo a ese constante vaivén entre descubrimiento y ocultación, entre miedo reverencial y libertad de espíritu que acompaña a toda la historia del mito griego. Conviene recordarlo si se quiere entender correctamente ese concepto de mito que va implícito en el programa de desmitologización de Bultmann. Lo que Bultmann llama ahí imagen mítica del mundo y contrapone a la imagen científica que todos nosotros podemos considerar verdadera no parece tener ese carácter de lo definitivo que se le ha atribuido en el debate sobre este programa. La relación de un teólogo cristiano con la tradición bíblica no difiere, en el fondo, tan radicalmente de la relación

2. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt 1939, [5]1983, y mi trabajo *Philosophie und Religion* (inédito hasta ahora) en *Ges. Werke*, VII.

de un griego con sus mitos. La formulación aleatoria y en cierto sentido ocasional del concepto de desmitologización propuesto por Bultmann, que es en realidad la suma de toda su teología exegética, no tuvo un sentido ilustrado precisamente. El alumno de la ciencia histórica liberal de la Biblia buscó más bien en la tradición bíblica eso que se afirma frente a cualquier ilustración histórica, eso que es el verdadero soporte de la predicación, del kerigma, y que constituye el auténtico llamamiento de la fe.

Es este interés dogmático positivo lo que caracteriza al concepto bultmanniano, y no el interés por una ilustración progresiva. Su concepto del mito es, pues, un concepto simplemente descriptivo. Lleva consigo algo de históricamente azaroso, y aunque pueda ser fundamental el problema teológico que reside en la idea de una desmitologización del nuevo testamento, se trata de una cuestión de exégesis práctica que en ningún caso afecta al principio hermenéutico de toda exégesis. Su sentido hermenéutico se encierra en el postulado de que no es lícito fijar dogmáticamente un determinado concepto de mito que permita decidir una vez por todas qué es y qué no es mero mito en la sagrada Escritura, para el hombre moderno, en virtud de la ilustración científica. Lo que sea mero mito debe determinarse, no ya desde la ciencia moderna, sino positivamente: desde la aceptación del kerigma, desde la instancia interna de la fe. Otro ejemplo de esa «desmitologización» es precisamente la gran libertad que disfrutó y promovió el poeta griego frente a la tradición mítica de su pueblo. Tampoco esa libertad es una «ilustración». Es un fundamento religioso el que presta al poeta su vigor mental y su derecho crítico. Piénsese en Píndaro o en Esquilo. De ahí la necesidad de reflexionar sobre la relación existente entre fe y comprensión a la luz de la libertad del juego.

Puede sorprender el intento de conjuntar la extrema seriedad de la fe y el carácter caprichoso del juego. El sentido de esta contraposición quedaría en realidad destruido totalmente si se entendiera por juego y por jugar, como es usual, un comportamiento subjetivo y no más bien un todo dinámico *sui generis* que incluye la subjetividad de aquel que juega. Creo que es este concepto del juego, como espero haber mostrado en mi libro[3], el legítimo y original, y por eso hay que contemplar la relación entre fe y comprensión desde la perspectiva del juego.

El vaivén de un movimiento que transcurre dentro de un margen dado no deriva en modo alguno del juego humano ni del comportamiento lúdico de la subjetividad; tanto es así que para la subjetividad humana la auténtica experiencia del juego consiste en el predominio que ejerce en él algo que sigue su propia ley. Al movimiento en una

3. Cf. I, 143s.; 580s.

determinada dirección corresponde un movimiento en dirección contraria. Lo que determina la conciencia del jugador es que el vaivén del movimiento lúdico es de una extraña libertad y ligereza. Parece que marcha solo: un estado de equilibrio ingrávido «en el que el puro defecto se transforma inefablemente, cambia bruscamente en ese exceso de vacío» (Rilke). Hasta el aumento de rendimiento que experimenta el individuo en la situación de competencia tiene algo de la ligereza del juego en el que él ejerce su función. Todo lo que entra o está en juego no depende ya de *sí mismo*, sino que aparece dominado por la relación que llamamos juego. Esto puede parecer una adaptación para el individuo que se entrega al juego como subjetividad ludente. El se ajusta al juego o se somete a él, es decir, renuncia a la autonomía de la propia voluntad. Dos hombres, por ejemplo, que manejan juntos una sierra posibilitan el juego de ésta adaptándose mutuamente para que el impulso cinético de uno empiece justamente cuando ha cesado el del otro. Parece, pues, como si hubiera un acuerdo entre ambos, un comportamiento voluntario del uno y del otro. Pero eso no es todavía *juego*. Lo que constituye a éste no es tanto el comportamiento subjetivo de los dos que se correlacionan, sino la formación del movimiento mismo que preside como en una teleología inconsciente la conducta de los individuos. Fue mérito del neurólogo Viktor Weizsäcker el haber estudiado experimentalmente los fenómenos de este tipo y haberlos analizado en su obra *Der Gestaltkreis* (El círculo gestáltico). De él es también la observación de que el comportamiento tenso que mantiene en jaque a una mangosta y una serpiente no se puede describir como la reacción de un contendiente al intento agresivo del otro, sino que representa un comportamiento recíproco de simultaneidad absoluta. Lo determinante tampoco es aquí uno u otro contendiente, sino que es la figura unitaria del movimiento en conjunto lo que conforma en sí el comportamiento cinético de cada uno. Esto significa, en una generalización teórica, que la personalidad de los individuos, su conducta y su comprensión de sí mismos se diluyen de algún modo en una concreción superior que es realmente el verdadero factor determinante.

Tal es la perspectiva con la que yo contemplaré la relación entre fe y comprensión. La autocomprensión de la fe implica sin duda, desde el ángulo teológico, que la fe no es una posibilidad del hombre, sino un don gratuito de Dios, otorgado al creyente. Pero es difícil mantener realmente esta concepción teológica y esta experiencia religiosa en la autocomprensión interna del hombre, ya que ésta se encuentra dominada por la ciencia moderna y su metodología. El concepto de saber basado en esta metodología no tolera ningún recorte en su pretensión de universalidad. En virtud de esta pretensión la autocomprensión se presenta siempre como una especie de autopo-

sesión que nada excluye tanto como que la pueda ocurrir algo que la separe de sí misma. El concepto de juego puede ser aquí importante. Porque la disolución en el juego —este auto-olvido extático— no se siente tanto como una pérdida de la autoposesión, sino positivamente como la libre ligereza de una elevación sobre sí mismo. Esto no se puede captar unitariamente desde la óptica subjetiva de la autocomprensión. En fórmula del historiador holandés Huizinga, la conciencia de la persona que juega se encuentra en un equilibrio indiferenciable de creencia e increencia. «El animal salvaje no conoce la distinción entre ser y jugar».

Pero no es sólo el animal el que ignora esta distinción conceptual. La pretensión de autocomprensión, si se tiene, —¿y quién no la tiene, siendo hombre?— queda encerrada en unos límites estrictos. La conciencia hermenéutica no rivaliza con esa transparencia que es, según Hegel, la esencia absoluta y constituye el modo supremo del ser. De autocomprensión no se habla sólo en la esfera de la fe. Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no al modo de una autoposesión previa o ya alcanzada. Porque esta autocomprensión se realiza en la comprensión de algo y no ofrece el carácter de una libre autorrealización. La mismidad que somos no se posee a sí misma. Cabe afirmar que la mismidad se hace. Y esto es lo que dice el teólogo: que la fe es ese acontecer en el que se crea un hombre nuevo. Y dice además que es la palabra lo que debe ser creído y comprendido, y mediante ella salvamos la abismal incertidumbre en que vivimos acerca de nosotros mismos. El concepto de autocomprensión posee un carácter originariamente teológico, como se constata con claridad en J. G. Hamann[4]. Está relacionado con el hecho de que sólo nos comprendemos a nosotros mismos en referencia a Dios.

Pero Dios es la palabra. En la reflexión teológica la palabra humana sirvió muy pronto para simbolizar lo que es la palabra de Dios y el misterio de la Trinidad. Agustín, especialmente, descubrió en numerosas variantes el misterio sobrehumano de la Trinidad apoyándose en la palabra y el diálogo tal como se verifican entre seres humanos. Ahora bien, la palabra y el diálogo poseen un momento de juego en sí. El modo de «dar mi palabra» o de «guardarla», de arrancarle al otro una palabra y obtener de él una respuesta, el modo de dar una respuesta y el modo como la palabra «da juego» en el contexto preciso en que se pronuncia y se comprende..., todo esto apunta a una estructura común entre la comprensión y el juego. El niño va conociendo el mundo en juegos lingüísticos. Todo lo que aprendemos se realiza en juegos lingüísticos. No se trata, obviamente, de afirmar que cuando

4. Cf. la disertación de R. Knoll aparecida en la serie Heildelberger 7, 1963. Sobre la expresión *Selbstverständnis* (autocomprensión) cf. *Heideggers Wege*, 35s, y nota 10, ahora en *Ges. Werke*, III.

hablamos nos limitamos a jugar y no lo hacemos en serio. Se trata de que las palabras que encontramos atrapan en cierto modo nuestro pensamiento y lo integran en unas relaciones que sobrepasan la instantaneidad de ese pensamiento. ¿Cuándo comprende el niño que escucha e imita el lenguaje de los adultos la palabra que utiliza? ¿cuándo se transforma el juego en seriedad? ¿cuándo empezó la seriedad a dejar de ser un juego? La fijación del significado de las palabras brota siempre, en cierto modo lúdicamente, del valor situacional de las palabras. Así como la escritura constituye una fijación del elemento sonoro del lenguaje y se recobra en la figura sonora de éste, articulándola, también el habla viva y la vida del lenguaje hacen su juego en un movimiento de ida y vuelta. Nadie fija el significado de una palabra, y la capacidad lingüística no significa únicamente haber aprendido y saber utilizar los significados fijos de las palabras. La vida del lenguaje consiste en la continuación ininterrumpida del juego que empezamos cuando aprendimos a hablar. Se producen nuevos usos verbales y mueren antiguas palabras al margen de nuestra intención y voluntad. En ese juego continuado «se juega» la convivencia de los seres humanos. El consenso que se produce en la conversación es a su vez un juego. Cuando dos conversan, hablan el mismo lenguaje. Ellos no saben que mientras hablan siguen conjugando este lenguaje. Pero cada cual habla también su propio lenguaje. El acuerdo se produce en el contraste entre discurso y discurso, pero sin detenerse. En la conversación nos trasladamos constantemente al mundo representativo del otro, nos confiamos en cierto modo al otro y él se confía a nosotros. Así alternamos unos con otros hasta que empieza el juego del dar y el tomar: la verdadera conversación. Nadie puede negar que en esa conversación real hay algo de azar, de la gracia de la sorpresa y en definitiva de ligereza e incluso de elevación, que forman parte esencial del juego. Y en realidad la elevación del diálogo no se vive como pérdida de autoposesión, sino como un enriquecimiento, aun sin ser conscientes de nosotros mismos.

Creo que cabe aplicar algo similar al trato con los textos y por tanto a la comprensión del mensaje conservado en la sagrada Escritura. La vida de la tradición y sobre todo de la predicación consiste en ese juego del comprender. Mientras un texto sea mudo no ha iniciado aún su comprensión. Pero un texto puede empezar a hablar (prescindimos aquí de los presupuestos necesarios para ello). Entonces no se limita a decir su palabra, siempre la misma, en una rigidez inerte, sino que da nuevas respuestas al que le pregunta y formula nuevas preguntas al que le contesta. Comprender textos es entenderse en una especie de conversación. Esto se confirma observando cómo se produce la plena comprensión en el trato concreto con un texto cuando lo dicho en él puede expresarse en el propio lenguaje del intérprete. La inter-

pretación pertenece a la unidad esencial de la comprensión. Lo que se le dice a uno debe éste recibirlo en sí, de suerte que hable y encuentre respuesta en las propias palabras y en el propio lenguaje. Esto es plenamente válido para el texto de la predicación, que no se puede comprender realmente si no aparece como algo dicho a alguien. Aquí es la predicación lo que confiere a la comprensión e interpretación del texto su plena realidad. Es el sermón y no el comentario explicativo o la labor exegética de los teólogos lo que está al servicio inmediato del anuncio de la palabra, porque no se limita a transmitir a la comunidad la comprensión de lo que dice la sagrada Escritura, sino que da testimonio de ello. La plenitud del comprender no reside en la predicación como tal, sino en el modo de escuchar ésta como llamamiento que afecta a todos.

Si eso lleva consigo una autocomprensión será una autocomprensión de sí mismo muy paradójica, por no decir negativa, que invita a la conversión. Esa autocomprensión no constituye desde luego un criterio para la interpretación teológica del nuevo testamento. Además, los propios textos del nuevo testamento son ya interpretaciones del mensaje salvífico y no deben entenderse desde sí mismos, sino como transmisores del mensaje. ¿No les confirió esto una libertad de palabra que hace que sean en cierto modo testigos desinteresados? Por muy deudores que seamos de la reciente investigación teológica en el conocimiento de lo que pensaron incluso teológicamente los autores del nuevo testamento, el anuncio del evangelio habla en todas estas mediaciones al modo de una leyenda que se transmite o de una tradición mítica que se transforma y renueva constantemente a través de la mejor poesía. Creo que la verdadera realidad de la labor hermenéutica transciende la autocomprensión del intérprete y de lo interpretado. Por eso la «desmitologización» no se produce sólo en el quehacer del teólogo. Se produce en la Biblia misma. Pero ni aquí ni allí es la «desmitologización» una garantía de comprensión correcta. El verdadero acontecimiento del comprender sobrepasa con mucho lo que se puede aportar mediante la labor metodológica y el autocontrol crítico a la comprensión de la palabra de otro. La palabra de Dios que nos invita a la conversión y nos promete una mejor comprensión de nosotros mismos no se puede concebir como un mero objeto que está ahí. No comprendemos por nosotros mismos. Es siempre un pasado el que nos hace decir: he comprendido.

# 10

# La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)

Contribuir a un diálogo cuya primera palabra se desconoce en la misma medida en que no se escuchará la última palabra al respecto, comporta un riesgo que, sin embargo, debemos constantemente asumir. Es lo que me ocurre a mí en este momento en que me dispongo a hablar del problema de la historia desde la perspectiva contemplada por la filosofía en los últimos decenios.

Ya la formulación del tema muestra que se trata de una problemática relacionada con nuestro siglo y con su filosofía. Si recordamos la profunda y súbita resonancia que tuvo la crítica a la ciencia histórico-liberal, especialmente a la teología histórica del siglo XIX en los primeros años 20 de nuestro siglo, comprenderemos que el tema de «la continuidad de la historia y el instante de la existencia» implican una pregunta sobre la legitimidad de la problemática histórica y, por tanto, una pregunta sobre un siglo entero.

Para recordar brevemente lo que la reflexión filosófica sobre la historia consideró en el pasado como su contenido esencial y sus problemas fundamentales, haré referencia a la filosofía de la historia en la escuela alemana suroccidental, es decir, al neokantismo de Heidelberg (si se puede llamar filosofía de la historia a la teoría del conocimiento de las ciencias históricas) y a la filosofía de la historia de Dilthey (si se puede llamar filosofía de la historia a la disolución de la metafísica en historia). La reflexión epistemológica que el neokantismo de Heidelberg amplió, más allá de Kant, a la ciencia de la historia abordó esta problemática: ¿qué diferencia hay entre el objeto de la investigación histórica y el modo fenoménico de eso que es el objeto de investigación de la ciencia natural? ¿qué es lo que constituye a un hecho en histórico?

Para dar una respuesta a esta problemática sobre metodología de la historia se desarrolló la teoría de la relación axiológica: un fenómeno

pasa a ser un hecho histórico por la relación que guarda con un sistema de valores. Esa legitimación del conocimiento histórico implicaba el concepto de unidad cultural y su autoconcepción sistemática en una filosofía de los valores. Aquí cabe preguntar críticamente hasta qué punto se suele contemplar la historia real en su historicidad y no únicamente aquellos aspectos de la historia que se pueden elevar a un ámbito de validez inmutable.

Si examinamos, por otra parte, al adversario decisivo de esta filosofía de la historia epistemológica del neokantismo, Wilhelm Dilthey, en las consecuencias de su propio enfoque a base de una psicología como ciencia de espíritu, vemos que indaga en realidad la estructura básica del curso histórico e intenta formular mediante conceptos adecuados la continuidad del contexto histórico disperso en el tiempo. Pero el punto de partida de esta empresa sigue siendo en Dilthey la psicología, la autocerteza interna que le confieren al hombre sus propias vivencias. Esa misma certeza deberá legitimar la continuidad del proceso histórico. Ahora bien, la autocerteza de la continuidad de un proceso tiene su expresión más sobresaliente e incluso su realización literaria más sólida en la autobiografía. Aquí encontramos realmente el intento de extraer del conjunto de las vivencias, de su sucesión y de las constelaciones que presidieron la propia vida, en mirada retrospectiva, una especie de estructura de sentido: la unidad de un todo histórico-vital. Pero es innegable que la autobiografía sólo refleja eso que llamamos historia en aspectos particulares. Lo que se comprende en la autobiografía está siempre en la luz íntima de la autointerpretación del contemplador. Es el pasado vivido y la historia autovivenciada lo que se encadena en una unidad comprensible ante la mirada retrospectiva. Aun dejando de lado todo el arduo problema del autoconocimiento, no queda claro cómo puede derivar de esta continuidad psicológica de las vivencias esa otra continuidad de los hechos históricos considerados a otra escala totalmente distinta.

La expresión «el instante de la existencia» sirve al menos para sugerir la crítica a la filosofía de la historia del siglo XIX y especialmente a las dos posiciones ya mencionadas, características de nuestro siglo. El verdadero tema que debatimos aquí no es el saber cómo puede nuestra conciencia evocadora y actualizante conocer y expresar de modo legítimo un hecho de la historia. El auténtico problema que aquí se plantea y que se conoce como tal en la historia encuentra su expresión en el concepto de historicidad.

Esta palabra, que era ya corriente desde tiempo atrás en un sentido simple, adquirió el rango de concepto especialmente con el conde Yorck de Wartenburg, el amigo filosófico de Wilhelm Dilthey, y éste la puso en circulación, hasta alcanzar finalmente su culminación en la filosofía de nuestro siglo con Heidegger y Jaspers. Lo nuevo de este concepto de historicidad es que incluye un elemento ontológico.

Ya Yorck habló de la «distinción genérica entre lo óntico y lo histórico». El concepto de historicidad no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad.

El concepto de instante pertenece a este contexto. No designa un punto temporal históricamente significativo, decisivo, sino el momento en el que se vive la historicidad de la existencia humana.

El concepto de la historicidad ha ingresado en la teología gracias sobre todo a R. Bultmann. En su labor exegética enormemente erudita y llevada a cabo con rigor, la idea de la historicidad de la existencia humana y el instante de la decisión constituyen los conceptos básicos. Así, la cuestión del esperado final de los tiempos, tal como aparece en la forma mítica de los discursos de despedida, queda reducida exegéticamente en el evangelio de Juan al instante escatológico que puede ser cualquier instante y que expresa, como instante de la opción de fe, la aceptación o el rechazo del mensaje cristiano. Es, pues, un tema realmente actual el que se debate en este concepto y que ofrece su peculiaridad en el hecho de que la continuidad de la historia se nos vuelve de nuevo problemática cuando caemos en la cuenta de esa culminación radical de la historicidad en el «instante».

La continuidad de la historia remite al enigma del tiempo que fluye. La incesante movilidad del tiempo es el antiguo problema del análisis aristotélico y agustiniano. Especialmente el segundo nos hace ver la perplejidad ontológica que acomete al pensamiento griego, al pensamiento antiguo, a la hora de enunciar lo que es el tiempo. ¿Qué es esa realidad que en ningún momento se puede identificar realmente consigo misma como aquello que existe? Porque incluso el ahora ya no es ahora en el momento en que lo identifico como ahora. El decurso de los ahoras en un pasado infinito, su llegada desde un futuro infinito, deja en el aire la pregunta de lo que es el ahora y lo que es propiamente ese río del tiempo transitorio que llega y que pasa.

Esa problemática ontológica del tiempo consiste, pues, en que no es posible expresar ni concebir su realidad con los recursos de la filosofía del ser desarrollado por la antigüedad. Yo creo que el concepto de continuidad de la historia viene a reflejar el mismo problema. Eso no significa que la problemática de la continuidad de la historia derive directamente de esa experiencia constante de los «ahoras» que se suceden ininterrumpidamente. Quizá la experiencia de continuidad tiene una base muy diferente a la de la simple experiencia del fluir incesante del tiempo. La continuidad de la historia investigada en la pregunta por el ser de la historia culmina en el hecho de que, pese a la transitoriedad, el pasar implica a la vez un llegar a ser. La verdad de la conciencia histórica parece alcanzar su perfección cuando percibe el devenir en el pasar y el

pasar en el devenir y cuando extrae del fluir incesante de los cambios la continuidad de una estructura histórica.

Se da, pues, una cierta discontinuidad en el acontecer. Conocemos una discontinuidad en el acontecer a modo de experiencia epocal[5]. Los recursos fenomenológicos permiten mostrar que eso se da realmente, es decir, que no deriva sólo de nuestro interés cognitivo que ordena y clasifica *a posteriori* algo para dominarlo, sino que designa una auténtica realidad de la historia misma. Se da una cierta experiencia originaria de un corte epocal. Las épocas de la historia diferenciadas por el historiador hunden su raíz en verdaderas experiencias y deben acreditarse en ellas. Es cierto que el concepto de época era simplemente astronómico en sus orígenes y designaba una constelación que servía de base para el cálculo aritmético. En esa línea la época significa en sentido histórico un corte a partir del cual se computa un nuevo tiempo. Pero ¿significa eso siempre una mera convención y arbitrariedad? La constelación histórica que perfila un corte epocal no es un criterio externo para medir el tiempo, sino que define el contenido temporal, es decir, eso que llamamos historia. Siempre me ha impresionado —quizá por su fraseología arcaica— lo que escribió Kant de la revolución francesa: «Un acontecimiento así no olvida». El hecho de que un suceso no olvide —es obvio que la frase sólo quiere decir que nadie puede olvidarlo— depende evidentemente de la importancia de ese suceso. Ha ocurrido algo que nadie puede olvidar y por eso el lenguaje puede considerar el suceso como un sujeto activo y decir: ese acontecimiento no olvida. El lenguaje hace aquí una sugerencia. Se da algo que permanece en la conciencia del ser humano, que tantas cosas olvida. Subyace ahí la experiencia de una diferencia y de una discontinuidad, de una permanencia en medio de los cambios incesantes.

Cuando alguien dice hoy: hemos entrado en la época de la energía atómica, *atomic age*, expresa la opinión —y hay razones para tomarla en serio— de que ha ocurrido algo tan nuevo que no será superado fácilmente por otra novedad y que, a la inversa, debemos llamar «antiguo» a lo anterior en un sentido cualitativamente especial y unívoco. Así, la guerra se transformó para nosotros en algo cualitativa y fundamentalmente distinto de lo que era antes de ese acontecimiento epocal que fue el descubrimiento de la fuerza atómica. Sucedió algo que hizo que lo antiguo fuese tal. El tiempo mismo envejeció en cierto modo ante ese acontecimiento, no sólo en el sentido de dejar el pasado sumergido, inactual y ausente, como el espacio de tiempo uniforme de lo antiguo; también el futuro queda afectado por el significado de un acontecimiento epocal. Hay, a mi juicio, una rica experiencia de

5. Cf. mi trabajo posterior *Über leere und erfüllte Zeit, Kl. Schr.* III 221-236, ahora en *Ges. Werke*, III.

base fenoménica para pensar que es el acontecer real el que así se expresa.

Es evidente que nunca podemos saber con certeza si un acontecimiento posee realmente una importancia epocal. Basta que, pese a la incertidumbre inherente a todo enunciado de futuro, ese acontecimiento y su autoinfluencia inmediata vayan acompañados de la convicción de que hizo época. Experiencias análogas hacemos también fuera de los grandes acontecimientos de la historia. Voy a exponer tres formas de tales experiencias epocales.

La primera es la experiencia de la edad. Es algo que, a mi juicio, todos percibimos inmediatamente como discontinuidad. Todos tenemos nuestra fecha de nacimiento y vivimos con el mismo calendario que nos permite llevar la cuenta día a día y hora a hora de nuestra edad; y sin embargo, la maduración, el crecimiento de un niño hacia la adultez no es un proceso que se pueda perseguir midiendo el tiempo que transcurre. Porque el niño deja de pronto de ser niño; de pronto ha pasado definitivamente, para no volver, todo lo que antes constituía la globalidad de su ser íntimo. Otro ejemplo que nos atañe más a los mayores: la sensación que se tiene al volver a ver a alguien: ¡hay que ver lo que ha envejecido! Esta experiencia tampoco significa que él haya alcanzado un determinado punto en el continuo del tiempo fluyente, sino que ha cambiado para él mismo y para los que estuvieron en contacto con él. Lo anterior, la juventud, la elasticidad de años precedentes, ha pasado, aunque quizá sustituido por algo muy bello o muy rico, que no había aparecido en la urgencia de los años más turbulentos.

Tomemos otro ejemplo más que nos resulta especialmente familiar por basarse en cómputos del tiempo más antiguos. El tránsito de una generación a otra, por ejemplo, la muerte de un soberano o la toma de posesión de su sucesor, bien sea en dinastías preestablecidas o en formas revolucionarias, significa un corte epocal. El hecho de que tales acontecimientos se tomen como punto de partida en el cómputo del tiempo no obedece a que resulte especialmente cómodo y patente a todos como una posición astral, sino a que tiene una relevancia común para la vida de un pueblo, de suerte que todo es diferente a partir de ahí y lo que antes fue, ya no es. La experiencia epocal implica, pues, una discontinuidad interna del acontecer mismo que no se registra sólo *a posteriori* mediante una clasificación historiográfica ni necesita de una legitimación. Más aún, yo diría que justamente así se experimenta la realidad de la historia. Pues lo que ahí se percibe no es un mero pasado que se debe superar y asimilar en una actualización plena, sino algo que, por haber sucedido, permanece y nunca se puede borrar.

El tercer ejemplo que tengo presente es la «época absoluta» del final de los tiempos, esa experiencia epocal que entró en la conciencia

histórica antigua con el nacimiento de Cristo. Si hago alusión a esta experiencia es porque merece llamarse una experiencia epocal absoluta, no sólo por razones de verdad religiosa sino por razones de historia de los conceptos. Porque con esta experiencia de la nueva alianza y con el mensaje de salvación cristiana se descubrió la historia como tal en un sentido nuevo. Que la historia es una experiencia del destino humano, como fluctuación de dicha y desdicha, como facilidad y dificultad de las circunstancias que aboca en una obra lograda y fecunda o en un doloroso fracaso... esto es obviamente una experiencia originaria del hombre. Pero se trata de saber qué nuevos aspectos significativos son posibles para la interpretación de estas experiencias y qué nuevo aspecto interpretativo podría haber aportado la experiencia epocal absoluta del cristianismo.

Es obvio comparar esta novedad con la experiencia griega de la historia. Si recordamos la experiencia de la historia en la interpretación de los griegos y la contrastamos con el pensamiento cristiano, vemos que la historia es en el fondo, para los griegos, una desviación del orden.

Lo que existe propiamente es el *perihodos*, el «período», los cambios del cielo dentro de un orden. Lo que existe propiamente son las verdades permanentes de la convivencia humana, el orden moral, el orden estatal, el orden de las naciones y cosas similares. Ningún pensador puede ver el ser de la existencia humana de otro modo que a la luz de las constantes del ser humano. La historia es desviación de tales órdenes permanentes: la tabla de las virtudes en la ética antigua, los ideales de un Estado ordenado, de una *polis* ordenada, de un orden que el filósofo ha de tener presente en su máxima perfección y proponer como ejemplo a la acción humana. La historia es el elemento inextirpable de desorden humano en un todo ordenado[6].

La nueva conciencia de la historia, en cambio —y dejando aparte hasta qué punto hubo una conciencia judía de la historia que le precedió y que sufrió simplemente una modificación y universalización con la experiencia cristiana de la historia— admite un orden en la historia como orden providencial, como plan de salvación, aunque no sea cognoscible en la historia por la razón natural. En los constantes vaivenes y altibajos del acontecer, el sentido del todo escapa quizá a nuestra facultad cognitiva finita y limitada porque no vemos las intenciones y la meta última de la totalidad. Sin embargo, la fe de la predicación cristiana implica esencialmente que lo aparentemente desordenado posee un orden a un nivel superior y que en ese sentido la historia es un orden salvífico que sólo cabe vislumbrar, pero que es indiscutiblemente real en la providencia de Dios.

El libro de Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Historia del mundo y acontecer salvífico) muestra de forma impresionante

6. Cf. mi recensión a G. Rohr en *Ges. Werke* V, 327-331.

cómo este aspecto de la historia generó una forma de filosofía de la historia que pretende conocer el plan de salvación y dio origen, en su última expresión, al intento de conocer el proceso de la historia, su orden, como hace la ciencia natural ante el acontecer de la naturaleza; y dado que ese saber permite la planificación y la transformación, aparece la figura de la utopía política e histórica como última conclusión secularizada de la filosofía de la historia cristiana.

Esta forma de esperanza utópica en la historia, que al final aparece como fruto secularizado de la filosofía cristiana de la historia, además de estar en un conflicto irremediable con la experiencia cristiana básica de la inescrutabilidad de los designios divinos, se opone a mi juicio intrínsecamente a la finitud de la existencia humana, cuya previsión planificadora no puede pretender inferir de la historia en curso un futuro necesario.

¿Encuentra esa filosofía de la historia el acceso a la realidad de la historia? Creo que la experiencia epocal certifica lo contrario: que la realidad de la historia no se nos da en la actualización cognitiva del pasado ni en el dominio cognitivo del acontecer, sino en la experiencia de nuestro destino. La experiencia que hacemos de que algo ha cambiado, de que todo lo antiguo ha envejecido y aparece algo nuevo, es la experiencia de un tránsito que no garantiza la continuidad, sino que muestra por el contrario una discontinuidad y representa el encuentro con la realidad de la historia.

Yo he meditado una y otra vez un pequeño texto del poeta Hölderlin que empieza así: «La patria en decadencia». Es un estudio teórico para el drama sobre la muerte de Empédocles en el que Hölderlin, en distintas versiones y trámites, interpreta siempre al final el ocaso del héroe como un sacrificio que éste ofrece al tiempo y como el acto fundacional de un futuro. En este tratado, escrito en forma tan complicada como sólo cabe hacerlo en Suabia, se hace ver en efecto que cada instante es un instante de la transición, es decir, un subir y bajar de dos realidades, una realidad que decae y se disuelve y otra que llega y deviene. Hölderlin caracteriza expresamente esta experiencia epocal que yo describo como la diferencia entre lo nuevo y lo viejo, contraponiendo la disolución «ideal» y el devenir «real» de lo nuevo. Se inspira en la intuición del universo como unidad viviente. Lo que constituye la vida es que la unidad del organismo se mantiene en un cambio constante de sus sustancias y que la disolución da siempre origen a algo nuevo. En las vicisitudes de la historia humana eso se realiza de forma que el elemento de disolución sólo se percibe en su verdadera unidad con la experiencia de lo nuevo. Lo que Hölderlin quiere significarnos a todos es que lo antiguo, es decir, un modo de afrontar lo antiguo, forma parte de la realidad de lo nuevo que llega. Según Heidegger, eso ocurre sobre todo en la tragedia, en esa afirmación que dice sí al ocaso y mediante la reconciliación trágica hace que la vida

se renueve; pero podemos dejar de lado esta interpretación, que no forma parte del pensamiento que intento desarrollar aquí. Prescindiremos también de la palabra trágica y, con ella, de la forma en que ese devenir ideal de lo antiguo desaparece poéticamente ante la realidad de lo nuevo. Basta que nos atengamos a nuestra propia experiencia histórica. También ella implica que el conocer y la autoconciencia *no* son una actualización de algo concluso, sino que alcanzan su posibilidad y su realidad como actualización desde la novedad y con miras al hoy. Pero esto significa que esta actualización y ese saber son a su vez un acontecer, son historia. La idealidad del significado histórico no se forma sólo mediante la adición de un espíritu poético que flota sobre un mundo histórico perecedero y caduco, sino que este mundo es de tal naturaleza que no olvida que posee y obtiene su propia idealidad a medida que se van elaborando nuevas figuras de vida desde la infinitud creativa de lo posible. La afirmación trágica, la visión ideal del pasado, es a la vez conocimiento de una verdad óntica y permanente.

He tocado así *un* aspecto de la cuestión que a mí me resulta fundamental desde la perspectiva de mis propios trabajos. ¿Qué es lo que convierte al héroe trágico en esa figura del destino que en su propio ocaso hace renacer la vida? ¿qué es la catarsis, esa nueva impavidez con que el espectador acoge la catástrofe? ¿en qué consiste la verdad en esta experiencia?

La verdad es *aquí* la realidad recordada. No retenemos como verdadero, como significativo, todo lo que sucede. Además del poeta trágico, la incansable capacidad idealizadora de nuestro propio sentimiento realiza constantemente el paso a lo ideal, el paso de lo que fue y desapareció a lo permanente y verdadero. Siempre me ha parecido que la experiencia más profunda de lo que estoy describiendo nos ocurre cuando nos enteramos de la muerte de una persona conocida: entonces el modo de ser de esa persona se modifica de pronto, se perpetúa, se vuelve más puro, no necesariamente mejor en un sentido moral o bondadoso, sino concluso y visible en su perfil constante... Sólo, evidentemente, en el sentido de que ya no podemos esperar ni saber más de ella, ni podemos demostrarle ya nuestro afecto. Creo que la experiencia que estoy describiendo en este ejemplo extremo es un género de conocimiento. Eso que revela es verdad. No se trata del usual «embellecimiento» de una imagen, sino de esa superación de lo siempre variable y que fluidifica todas las aristas y contornos fijos de la corriente histórica. El hecho de que algo se detenga y quede inmóvil parece propiciar la revelación de una verdad.

Desde esta óptica hay que hacer la verdadera experiencia no sólo de la discontinuidad, sino también de la continuidad de la historia. Lo que acabo de describir aparece en el concepto kierkegaardiano del «instante», en esa visión plena que no designa ya una mera marca en el flujo uniforme

del cambio, sino algo necesario y único para la elección porque ahora es y no vuelve a ser. Desde ese punto la continuidad de la historia no se concibe ya como un continuo actualizado del acontecer temporal que transcurre, y cabe preguntar cómo es que la experiencia de la discontinuidad implica la continuidad, y en qué sentido.

Yo lo he formulado así en mis ensayos: cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.

Yo he elegido, para expresar esto, la fórmula quizá excesivamente ambigua de que nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico-efectual.

El sentido de esa fórmula es que no nos evadimos del acontecer ni nos enfrentamos a él, con la consecuencia de convertir el pasado en objeto. Si pensamos así, llegamos tarde para percibir la auténtica experiencia de la historia. Seguimos estando siempre en medio de la historia. No somos un mero eslabón de esta cadena que se alarga, en expresión de Herder, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega y se nos transmite desde el pasado. Yo llamo a eso «conciencia histórico-efectual» porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad... como el pasado que percibimos nos fuerza a acabarlo, a asumir su verdad en cierto modo.

He recurrido con este fin a la lingüisticidad de toda comprensión. Me refiero con esto a cosas muy simples y nada misteriosas. Se trata de que nuestra conciencia histórica, que está impregnada del conocimiento de la alteridad, del extrañamiento de mundos históricos ajenos, y aspira a mantener separados sus propios conceptos y los conceptos de esas épocas y mundos ajenos, con un enorme esfuerzo del conocimiento histórico, al final siempre conjuga ambas conceptualidades. Un ejemplo: la forma jurídica más extraña que nos ha llegado de las culturas más antiguas está considerada como un tipo de derecho que encuentra comprensión en el espacio global de lo jurídicamente posible. No es una mera manifestación de nuestra conciencia histórica la posibilidad de entender, por ejemplo, los extraños documentos babilónicos (o cualesquiera otros) como documentos jurídicos y la posibilidad de estar de acuerdo sobre ellos. No es sólo que la distancia histórica quede salvada por la lingüisticidad, sino que esa mediación

es previa a cualquier conciencia específicamente histórica. Lo que constituye el lugar central del fenómeno de la lingüisticidad es que no sólo preside el método de la interpretación histórica, sino que es la forma como se ha transmitido siempre el pasado. Estamos habituados a considerar con un cierto orgullo histórico cómo los escritores de la antigüedad o de la edad media veían en los testimonios del pasado de modo ingenuamente tipológico o moralista, confirmaciones directas de lo que ellos tenían por verdadero. Carecían de sentido histórico, como solemos decir. El fenómeno de esa comprensión o asimilación directamente moralizante o de cualquier otro signo de la tradición pasada es en realidad un hecho lingüístico lo mismo que cualquier proceso histórico de interpretación en la ciencia moderna. Pero ahí lo vemos con la máxima claridad, porque unas palabras que se han asumido sin modificación alguna adquieren de pronto un sentido muy diferente. El trato ingenuo con la tradición efectúa siempre una aplicación al momento presente que nos puede parecer a-científica y por tanto errónea y que, sin embargo, forma parte a veces de esos malentendidos fecundos de los que vive el tejido tradicional de las culturas. Algo de esa convergencia con nosotros mismos sigue aún vivo en todo conocimiento histórico.

Cuando yo considero el lenguaje como el modo de mediación en el que se realiza la continuidad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades, creo que los fenómenos aludidos demuestran lo bien fundado de mi suposición. Y eso encierra la verdad decisiva de que el lenguaje se da siempre en el diálogo. El lenguaje se realiza y encuentra su plenitud en el vaivén del habla, en el que una palabra da pie a la otra y en el que el lenguaje que alimentamos en común, el lenguaje que encontramos juntos, despliega sus posibilidades. Cualquier concepto del lenguaje que disocie éste de la situación inmediata de aquellos que se entienden hablando y contestando cercena una dimensión esencial del mismo. La inmediatez del acto lingüístico implica una respuesta a la pregunta sobre cómo se mueve y posibilita la continuidad de la historia pese a todas las escisiones y crisis que se producen para cada uno de nosotros en cada instante. Pero el diálogo es también eso: el modo como unos textos pasados, un conocimiento pasado o los productos de la capacidad artística de la humanidad llegan a nosotros. No se da ahí nada de esa realidad indiferente que es para el investigador el conjunto de sus objetos. Tal experiencia reside más bien en un proceso de comunicación que presenta la estructura fundamental del diálogo. Dentro de este contexto ni el uno dice siempre lo mismo ni el otro siempre lo suyo, sino que uno oye a otro y, por haberle escuchado, responde de distinto modo que si el otro no hubiera preguntado o hablado. Precisamente esta estructura en virtud de la cual uno responde de otro modo porque es

interrogado de modo diferente, y pregunta en reacción a una respuesta, me parece también válida para la comunicación con la tradición histórica. No nos habla sólo la obra de arte, sino cualquier dato humano que percibimos.

De la argumentación que he desarrollado se desprende que la antítesis entre continuidad de la historia e instante de la existencia, tal como suele plantearse, es un falso conflicto. He mostrado que en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica. La continuidad no es la tranquila certeza que abriga en el fondo el historicismo perfecto de que siempre que algo muere, el acontecer se puede articular como un nuevo comienzo porque el devenir y el morir son la verdadera realidad de todo instante y garantizan como transición la continuidad del acontecer. No se trata de una certeza incuestionada, sino que es por el contrario una tarea impuesta siempre a la conciencia experiencial humana. La tarea se cumple en forma de transmisión y tradición. Pero no hay en ésta nada de la seguridad tranquilizante propia de aquello que se realiza espontáneamente. La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y al suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia.

Lo que una conciencia actualizante conoce como tradicional y acreditado y contrapone al afán innovador no es la tradición viva. Su auténtica verdad es más honda; reside en un ámbito que actúa precisamente cuando afrontamos el futuro y ensayamos lo nuevo. Una de las mayores intuiciones que yo he recibido por vía ajena es la que me proporcionó Heidegger hace algunos decenios cuando puso en claro que el pasado no existe primariamente en el recuerdo, sino en el olvido. Este es, en efecto, el modo de pertenencia del pasado a la existencia humana. Gracias a que el pasado posee esa naturaleza de olvido, podemos retener y recordar algo. Todo lo transitorio acaba en el olvido, y es este olvidar el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Aquí tiene su raíz la tarea de dar continuidad a la historia. Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo perece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.

# 11
# Hombre y lenguaje (1965)

Hay una definición clásica propuesta por Aristóteles según la cual el hombre es un ser vivo dotado de *logos*. Esta definición se ha conservado en la tradición occidental bajo esta fórmula: el hombre es el *animal rationale*, el ser vivo racional, es decir, que difiere del resto de los animales por su capacidad de pensar. Se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esa palabra significa también, y preferentemente, lenguaje. Aristóteles establece, en un pasaje[7], la diferencia entre el animal y el hombre: los animales tienen la posibilidad de entenderse entre sí mostrándose recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les produce dolor, para evitarlo. La naturaleza no les ha dado más. Sólo los seres humanos poseen, además, el *logos* que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto. Se trata de un texto de un profundo contenido. El saber lo que es útil o nocivo no es deseable en sí, sino en referencia a otra cosa que aún no existe, pero le sirve a uno para ejercer su actividad. Se establece, pues, aquí como nota característica del hombre una superioridad sobre lo actual, un sentido de futuro. Y Aristóteles añade inmediatamente que así le es dado también al hombre el sentido de lo justo y lo injusto... y todo ello, porque el hombre es el único poseedor del *logos*. Puede pensar y puede hablar. Puede hablar, es decir, hacer patente lo no actual mediante su lenguaje, de forma que también otro lo pueda ver. Puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes, sobre todo aquellos conceptos que posibilitan la convivencia de los hombres sin asesinatos ni homicidios, en forma de vida social, de una constitución política, de una vida económica articulada en la división del trabajo. Todo esto va implícito en el simple enunciado de que el hombre es el ser vivo dotado de lenguaje.

7. *Política*, A 2, 1253 a 9s.

Cabe suponer que esta tesis tan razonada y convincente hubiera garantizado al fenómeno del lenguaje un lugar prioritario en la reflexión sobre la esencia del hombre. ¿Qué puede haber más convincente que la tesis de que el lenguaje de los animales, si se quiere llamar así a su modo de entenderse, difiere totalmente del lenguaje humano, capaz de representar y comunicar un mundo objetivo? Y eso, mediante unos signos que no son fijos como los signos expresivos de los animales, sino variables; variables no sólo en el sentido de haber diversos idiomas, sino de que en una misma lengua las mismas expresiones pueden significar cosas diversas y diversas expresiones pueden significar lo mismo.

Lo cierto es que la esencia del lenguaje no ha ocupado, ni mucho menos, el punto central en el pensamiento filosófico de occidente. Siempre llamó la atención que en el relato veterotestamentario de la creación Dios otorgara al primer hombre el dominio del mundo ordenándole que impusiera el nombre a cada ser. También el relato de la torre de Babel deja traslucir la importancia fundamental del lenguaje para la vida del hombre. Sin embargo, justamente la tradición religiosa del occidente cristiano llegó a paralizar en cierto modo el pensamiento sobre el lenguaje, hasta tal punto que sólo en la época de la Ilustración se planteó de nuevo la cuestión del origen del lenguaje. Supuso un gran avance el buscar el origen del lenguaje no ya a través del relato de la creación, sino en la naturaleza del hombre. Porque ello hizo inevitable dar otro paso: el carácter natural del lenguaje no permite plantear la cuestión de un estado previo del hombre a-lingüístico ni, por tanto, la cuestión del origen del lenguaje. Herder y Wilhelm Humboldt pusieron en claro la lingüisticidad originaria del hombre y analizaron la relevancia fundamental de este fenómeno para la visión humana del mundo. La heterogeneidad de la estructura del lenguaje humano fue el campo de investigación del antiguo ministro de educación, retirado de la vida pública, Wilhelm von Humboldt, el sabio de Tegel, que con su obra de vejez llegó a ser el fundador de la lingüística moderna.

Pero la fundación de la filosofía del lenguaje y de la lingüística por Wilhelm von Humboldt no significó en modo alguno una restauración de la concepción aristotélica. Al convertirse las lenguas de los pueblos en objeto de investigación, se avanzó sin duda en una vía de conocimiento que pudo clarificar de un modo fecundo la diversidad de los pueblos y de las épocas y la esencia común del hombre subyacente en ellas. Pero la mera dotación del hombre con una facultad y el conocimiento de las leyes estructurales de esta facultad —llámese gramática, sintaxis o vocabulario— limitó el horizonte de la pregunta por el hombre y por el lenguaje. Es verdad que podemos conocer en el espejo del lenguaje las cosmovisiones de los pueblos e incluso la estructura concreta de su cultura —recordemos el conocimiento del

estado cultural de la familia indogermana que poseemos gracias a las valiosas investigaciones de Viktor Hehn sobre plantas de cultivo y animales domésticos. La ciencia del lenguaje, como cualquier otra prehistoria, es la prehistoria del espíritu humano. Sin embargo, el fenómeno del lenguaje sólo adquiere por esta vía el significado de un campo expresivo eminente en el que se puede estudiar la esencia del hombre y su despliegue en la historia. No se pudo entrar a través de ella en las posiciones centrales del pensamiento filosófico. Porque siempre quedaba en el trasfondo de todo el pensamiento moderno la definición cartesiana de la conciencia como autoconciencia. Este fundamento inconmovible de toda certeza, el hecho más cierto de todos que me permite conocerme a mí mismo, pasó a ser en el pensamiento de la época moderna el criterio de todo lo que podía satisfacer la pretensión del conocimiento científico. La investigación científica del lenguaje descansaba finalmente en el mismo fundamento. La capacidad lingüística era uno de los fenómenos que acreditaban la espontaneidad del sujeto. Por útil que pueda ser la interpretación de la cosmovisión subyacente en los idiomas partiendo de este principio, no aparece así el enigma que el lenguaje ofrece al pensamiento humano. Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo. En este sentido no es casual que la acuñación del término alemán *die Sprache* (el lenguaje) sea un resultado tardío. La palabra *logos* no significa sólo pensamiento y lenguaje, sino también concepto y ley. La acuñación del concepto, *die Sprache,* presupone una conciencia lingüística. Pero eso es mero resultado de un movimiento reflexivo en el que el sujeto pensante medita partiendo de la realización inconsciente del lenguaje y se distancia de sí mismo. El verdadero enigma del lenguaje consiste en que nunca podemos lograr esto plenamente. El pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo. Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.

El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el len-

guaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.

Es un proceso enigmático y profundamente oculto. Es un verdadero prodigio que un niño pronuncie una palabra, una primera palabra. Fue una insensatez el intento de descubrir el lenguaje primigenio de la humanidad haciendo crecer a los niños totalmente incomunicados de cualquier sonido humano y después, partiendo del primer balbuceo de tipo articulado, atribuir a un lenguaje humano concreto el privilegio de ser la lengua primigenia de la creación. Lo absurdo de tales ideas consiste en el intento de suspender de modo artificial nuestra implicación en el mundo lingüístico en el que vivimos. La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo. Yo encuentro, una vez más, en Aristóteles la descripción más sabia de cómo aprendemos a hablar[8]. En cualquier caso, la descripción aristotélica no se refiere al aprendizaje del habla, sino al pensamiento, a la adquisición de los conceptos generales. ¿Cómo se produce un alto en la fuga de los fenómenos, en la constante sucesión de impresiones cambiantes? Lo que nos permite reconocer algo como idéntico es, sin duda, la capacidad de retención, la memoria, y esto supone una gran labor de abstracción. En la fuga de unos fenómenos cambiantes vemos de vez en cuando un elemento común, y con los reconocimientos que se acumulan lentamente y que llamamos experiencias se realiza la unidad de la experiencia. Pero ésta permite utilizar lo así conocido como un saber general. Ahora bien, Aristóteles pregunta cómo se puede producir realmente este conocimiento de lo general. No desde luego de forma que transcurra un fenómeno tras otro y de pronto, en un punto concreto que reaparece y reconocemos como idéntico, alcancemos el conocimiento de lo general. No es este punto concreto como tal el que se distingue de todos los otros por su misteriosa capacidad de expresar lo general. Ese punto es como todos los otros. Es cierto sin embargo que alguna vez se produce el conocimiento de lo general. ¿Dónde empezó? Aristóteles presenta una imagen ideal: ¿cómo llega a detenerse un ejército que está en fuga? ¿dónde ocurre que empiece a detenerse? Desde luego, no por detenerse el primer soldado, o el segundo, o el tercero. No se puede afirmar que el ejército se haya detenido por haber dejado de huir un determinado número de soldados en fuga. Porque con él no empieza el ejército a detenerse, sino que empezó a hacerlo desde mucho antes. Cómo se inicia el

8. *An. Post.* B 19, 99 b 35s.

proceso, cómo se propaga, cómo finalmente, en algún momento, el ejército se detiene, es decir: obedece de nuevo a la unidad de mando, todo ello nadie lo dispone a conciencia, nadie lo controla según plan, nadie lo certifica cognoscitivamente. Y, sin embargo, indudablemente ha ocurrido. Algo análogo ocurre con el conocimiento de lo general, y es así porque el fenómeno es idéntico al que se produce en la aparición del lenguaje.

En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser. No hay, indudablemente, ninguna conciencia individual en la que exista el lenguaje que ella habla. ¿Cómo existe entonces el lenguaje? Es cierto que no existe sin la conciencia individual; pero tampoco existe en una mera síntesis de muchas conciencias individuales.

Ningún individuo, cuando habla, posee una verdadera conciencia de su lenguaje. Hay situaciones excepcionales en las que se hace consciente el lenguaje en que se habla. Por ejemplo, cuando nos viene a la memoria una palabra en la que nos apoyamos, que suena extraña o ridícula y que hace preguntar: «¿se puede decir así?». Ahí aflora por un momento el lenguaje que hablamos, porque no hace lo suyo. ¿Qué es, pues, lo suyo? Creo que cabe distinguir aquí tres elementos.

El primero es el auto-olvido esencial que corresponde al lenguaje. Su propia estructura, gramática, sintaxis, etc., todo lo que tematiza la ciencia, queda inconsciente para el lenguaje vivo. Por eso constituye una de las perversiones típicas de lo natural el que la escuela moderna se vea obligada a apoyar la gramática y la sintaxis no ya en una lengua muerta, como el latín, sino en la propia lengua materna. Una enorme labor abstractiva que se exige al que ha de hacer explícitamente consciente la gramática del idioma que domina como lengua materna. El lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él. Hay una experiencia muy curiosa que todos hemos vivido en el aprendizaje de lenguas extranjeras. En los libros de texto o en los cursos de idiomas suele haber unas frases de uso corriente. Su finalidad es hacer consciente al alumno, en un plano abstracto, de un determinado fenómeno lingüístico. En otros tiempos, cuando aún se creía en la tarea de abstracción que representa el aprendizaje de la gramática y la sintaxis de una lengua, solían figurar unas frases tan sublimes como extemporáneas que expresaban algo sobre César o sobre el señor X. La tendencia más reciente de intercalar en tales frases ejemplares noticias interesantes sobre el extranjero tiene el efecto secundario negativo de oscurecer la función ejemplar de la frase en la medida en que el contenido atrae toda la atención. Cuanto más vivo es un acto lingüístico

es menos consciente de sí mismo. Así, el autoolvido del lenguaje tiene como corolario que su verdadero sentido consiste en algo dicho en él y que constituye el mundo común en el que vivimos y al que pertenece también toda la gran cadena de la tradición que llega a nosotros desde la literatura de las lenguas extranjeras muertas o vivas. El verdadero ser del lenguaje es aquello en que nos sumergimos al oírlo: lo dicho.

Un segundo rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien. La palabra ha de ser palabra pertinente, pero esto no significa sólo que yo me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver al interlocutor.

En este sentido el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros. Así, Ferdinand Ebner acertó añadiendo a su importante escrito *Das Wort und die geistigen Realitäten* (La palabra y las realidades espirituales) el subtítulo de *Pneumatologische Fragmente* (Fragmentos pneumatológicos). Porque la realidad espiritual del lenguaje es la del *pneuma,* la del espíritu que unifica el yo y el tú. La realidad del habla, como se ha observado desde hace tiempo, consiste en el diálogo. Pero en el diálogo impera siempre un espíritu, malo o bueno, un espíritu de endurecimiento y paralización o un espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre el yo y el tú.

Como he mostrado en otro lugar[9], la forma efectiva del diálogo se puede describir partiendo del juego. Para ello es preciso liberarse de un hábito mental que ve la esencia del juego desde la conciencia del sujeto ludente. Esta definición del hombre que juega, popularizada sobre todo por Schiller, sólo capta la verdadera estructura del juego en su apariencia subjetiva. Pero el juego es en realidad un proceso dinámico que engloba al sujeto o sujetos que juegan. Así, no es pura metáfora hablar del *juego de las olas, del juego de los mosquitos* o del *libre juego de las articulaciones*. La fascinación del juego para la conciencia ludente reside justamente en ese salir fuera de sí para entrar en un contexto de movimiento que desarrolla su propia dinámica. Hay juego cuando el jugador toma el juego en serio, es decir, no se reserva como quien se limita a jugar. De las personas que son incapaces de hacer esto solemos decir que no saben jugar. Mi idea es que la naturaleza del juego, consistente en estar impregnado de su espíritu —espíritu de ligereza, de libertad, de la felicidad del logro— y en impregnar al jugador, es estructuralmente afín a la naturaleza del diálogo, que es el lenguaje realizado. El modo de entrar en conversación y de dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en

9. Cf. I, 461s.

el fondo conjuga ambas. Por eso, cuando ha habido diálogo, nos sentimos «llenos». El juego de habla y réplica prosigue en el diálogo interior del alma consigo misma, como definió Platón bellamente al pensamiento.

En relación con esto aparece el tercer elemento que yo llamaría la universalidad del lenguaje. Este no es ningún ámbito cerrado de lo decible al que se yuxtaponen otros ámbitos de lo indecible, sino que lo envuelve todo. Nada puede sustraerse radicalmente al acto de «decir», porque ya la simple alusión alude a algo. La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo.

Hacemos esta experiencia, a veces en forma dolorosa, cuando nos exigen decir algo. La pregunta que debemos contestar —pensemos en el ejemplo extremo del interrogatorio o de la declaración ante tribunal— es como una barrera que se establece contra el espíritu del lenguaje que quiere expresarse y quiere diálogo («aquí hablo yo», o «responda a mi pregunta»). Lo dicho nunca posee su verdad en sí mismo, sino que remite, hacia atrás y hacia adelante, a lo no dicho. Toda declaración está motivada; es decir, cuando se dice algo, es razonable preguntar «¿por qué lo dices?» y sólo si se entiende eso no dicho juntamente con lo dicho es inteligible un enunciado. Esto lo sabemos sobre todo por el fenómeno de la pregunta. Una pregunta cuyo motivo ignoremos no puede encontrar respuesta. Porque sólo la historia de la motivación abre el ámbito desde el cual se puede obtener y dar una respuesta. De ese modo el preguntar y el responder implican en realidad un diálogo interminable en cuyo espacio están la palabra y la respuesta. Lo dicho se encuentra siempre en ese espacio.

Podemos aclararlo con una experiencia común a todos. Me refiero a la traducción y lectura de textos traducidos de lenguas extranjeras. Lo que el traductor tiene ante sí es un texto lingüístico, esto es, algo dicho oralmente o por escrito que ha de verter a su propia lengua. Está atado al texto, pero no puede trasvasar simplemente lo dicho desde el idioma extranjero al propio material lingüístico sin convertirse él mismo en sujeto dicente. Y esto significa que debe ganar para sí el espacio infinito del decir que corresponde a lo dicho en la lengua extranjera. Todos sabemos lo difícil que es eso. Todos sabemos cómo la traducción lamina en cierto modo lo dicho en el idioma extranjero. Se copia superficialmente de suerte que el sentido verbal y la fraseología de la traducción imitan el original, pero la traducción carece en cierto modo de espacio. Le falta esa tercera dimensión que hace crecer en su ámbito de sentido lo dicho originariamente, esto es, en el original.

Se trata de una limitación inevitable de todas las traducciones. Ninguna traducción puede sustituir al original. Y se engaña el que piensa que proyectando a la superficie en la traducción, la idea del original facilita la comprensión, dada la imposibilidad de incluir todo lo que dice el original como trasfondo y entre líneas; si alguien piensa que esta reducción a un sentido simple facilitará la comprensión, está equivocado. Ninguna traducción es tan comprensible como el original. Precisamente el sentido polifacético de lo dicho —y el sentido es siempre sentido direccional— sólo aparece en la originariedad del decir y se esfuma en la repetición e imitación. Por eso la misión del traductor debe ser siempre, no precisamente reproducir lo dicho, sino orientarse en dirección a lo dicho, hacia su sentido, para transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio decir. Esto aparece claro sobre todo en aquellas traducciones destinadas a permitir un diálogo oral mediante la interconexión de los intérpretes. Un intérprete que se limita a reproducir las palabras y frases pronunciadas por uno en la otra lengua hace incomprensible el diálogo. Lo que debe reproducir no es lo dicho en su literalidad, sino aquello que el otro quiso decir y dijo callando muchas cosas. Lo limitado de su versión debe también ganar el espacio que hace posible el diálogo: la infinitud interna que corresponde siempre al consenso.

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje.

# 12
# Sobre la planificación del futuro (1966)

No es una exageración afirmar que, más que el progreso de las ciencias naturales, es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos. Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. Sólo así la marcha victoriosa de la ciencia moderna iniciada con el siglo XIX pasa a ser el factor social predominante. Sólo ahora el pensamiento científico subyacente en nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social. El estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc. otorgan a los expertos un puesto central en economía y en la sociedad.

Así se plantea por primera vez el problema del orden mundial. Este no significa ya el conocimiento de un orden existente, sino planificación y creación de un orden que no existe sino que deriva del hecho de que las ideas sobre el recto orden son tan divergentes que se impone el vocablo resignado de «coexistencia». Pero esta palabra impuesta por el equilibrio de las armas nucleares incluye una tesis que hace peligrar el sentido de la problemática. ¿Tiene sentido hablar de un nuevo orden del mundo, dada la incompatibilidad de las ideas que se profesan sobre el orden recto? ¿cabe evaluar las planificaciones con el criterio del orden recto si no se sabe el término al que van a llevar todos los pasos intermedios, quizá incluso todos los pasos posibles? ¿no depende siempre la planificación a escala mundial de la existencia de una idea común sobre el objetivo? Hay sin duda ámbitos parciales estimulantes, por ejemplo en el área de la sanidad mundial, del tráfico mundial, quizá también de la alimentación mundial; pero ¿se puede avanzar por este camino y ampliar gradualmente el ámbito de lo regulado de modo racional y unitario de tal suerte que el final sea un

mundo regulado y ordenado racionalmente? Cabe dudarlo teniendo presente que el concepto de orden mundial supone necesariamente una diferenciación de contenidos a tenor de la idea de orden que lo presida. Esto queda claro metodológicamente añadiendo a ese concepto su posible contrapunto. La naturaleza de la cosa hace que nuestras nociones de lo justo, lo bueno, etc. sean mucho menos precisas y definidas que las de lo injusto, malo, etc. Lo negativo o lo privativo tiene evidentemente la ventaja de que se impone por sí mismo como objeto de negación y de eliminación a nuestra voluntad de cambio y cobra así un perfil. Siempre es más fácil definir el concepto de desorden para eliminarlo, y obtener así un sentido diferenciado de orden *per contrarium*. Pero ¿es legítima la transferencia desde ámbitos parciales en los que reina el desorden y ha de surgir un orden, a la totalidad del orden mundial? Tomemos el ejemplo del desorden económico. Parece muy fácil hacerse una idea del orden racional en el ámbito de la economía. Cabe llamar desorden a cualquier estado que impide la racionalidad económica. Ahora bien, bajo el concepto de bienestar general se dan distintas concepciones de orden económico mundial que no son homologables con la idea de racionalidad de una gran fábrica mundial. Cabe preguntar, por ejemplo, si debe aceptarse un beneficio desmedido de las empresas en aras del aumento de bienestar general o si es preferible una economía estatalizada y por tanto burocratizada por razones sociopolíticas aunque tenga un menor grado de eficacia. Pero ¿se trata de una cuestión puramente económica? Evidentemente no. Justamente porque al entrar aquí en juego unas perspectivas políticas, el aspecto económico queda intacto en el fondo. La creciente racionalidad de la cooperación económica mundial parece ser el verdadero criterio para definir el sentido del orden mundial.

Pero, a pesar de todo, estamos ante un presupuesto problemático. Es la indisociabilidad entre la perspectiva económica y la perspectiva política. Lo mismo que se puede hablar de un estado de desorden económico y de un orden mundial de economía racional, ¿cabe determinar también el estado de desorden político cuya superación haría concebible racionalmente el concepto de orden político? Se puede afirmar que la evitación de la autodestrucción global ofrece para la política mundial un criterio tan preciso como lo ofrece para la economía el bienestar general. Pero ¿se trata de un verdadero paralelismo? ¿se siguen de él unas ideas de orden político capaces de obtener un consenso racional? Si se afirma, por ejemplo, que el mantenimiento de la paz es el fin de toda política, la tesis puede ser escasamente clarificadora en el caso de las guerras convencionales. Porque la tesis, entendida literalmente, sería que el *status quo* es el orden mundial que debe mantenerse... una conclusión que rige de hecho actualmente en buena medida bajo la presión del equilibrio nuclear y que reduce cada vez más el margen de posibles cambios políticos en el mundo. Pero

¿puede ser eso una norma para la política y un ideal válido? La política presupone los cambios de situación. Nadie podrá negar que hay remodelaciones políticas «correctas» y que pueden contribuir al orden político «recto» en el mundo. Pero entonces vuelve la pregunta: ¿cuál es el criterio de esa rectitud? ¿una imagen de orden político? Aun tratándose de esquemas de orden político mundial tan racionales como el de la unificación de Europa, el criterio es muy dudoso. ¿Esa Europa sería «justa», es decir, supondría un avance en el orden del mundo si se destruyeran por esa vía las relaciones económicas y políticas mundiales existentes y se deshiciera la cohesión de la *Commonwealth*, por ejemplo? ¿surgiría entonces un mayor orden o un mayor desorden?

Cabe formular la pregunta en términos más radicales. ¿Se puede elaborar una determinada noción de orden político que no suscite necesariamente ideas contrapuestas? ¿se pueden elaborar unas nociones sobre orden político que no ofrezcan ventajas a una u otra de las potencias políticas existentes, ofreciéndolas a una y negándoselas a otra? ¿no habrá que decir que la existencia de tales intereses de poder antagónicos es un desorden? ¿no constituye el poder más bien la esencia del orden político?

Más esclarecedor sería considerar la existencia de países subdesarrollados como un desorden. Solemos llamar política de desarrollo al esfuerzo de eliminación de este desorden. Sobre esto se plantean inmediatamente ciertas cuestiones racionales; por ejemplo, en política de población y en política alimentaria. Parece que la sobrepresión del aumento demográfico debe considerarse un desorden, como lo es también, desde el otro ángulo, el despilfarro de los recursos alimenticios, la no explotación de las riquezas del suelo, la destrucción de las fuentes de nutrición, etc. Pero todos estos esquemas de orden particulares se insertan en la política mundial, y hay en ella unas perspectivas tan dispares que parece imposible dar validez general a un determinado esquema de orden político.

Tampoco hay ningún motivo racional para creer que la ampliación de los ámbitos en los que tiene éxito la planificación y el orden racional nos vaya a acercar más al orden político racional. Con el mismo derecho podremos extraer la conclusión opuesta y tendremos que reconocer el creciente riesgo que supondría la utilización de esquemas totales racionales para fines irracionales; por ejemplo, según el modelo «antes cañones que mantequilla». Y habrá que preguntar aún más radicalmente si la cientificación de nuestra economía y de nuestra vida social —piénsese en investigación de la opinión pública y en la estrategia de su formación—, no ha incrementado o, al menos, evidenciado la inseguridad sobre los últimos fines, es decir, sobre el contenido del auténtico orden mundial. Al convertir por primera vez la configuración de nuestro mundo en objeto de planificación científicamente elaborada y controlada, esa

cientificación no hace sino encubrir la incertidumbre sobre el criterio del orden. ¿Resulta al final que el tema está mal planteado? Por mucho que la acción científicamente racionalizada se oriente a innumerables áreas por sectores parciales... ¿Se puede concebir el orden del mundo como objeto de esa planificación y realización racional?

Quizá la pregunta choca aún con la fe en la ciencia que profesa nuestra época; habría que considerarla sobre el trasfondo de otra pregunta mucho más general que se formuló con el nacimiento de la ciencia moderna desde el siglo XVII y que ha quedado sin respuesta. La reflexión sobre las posibilidades de un orden en nuestro mundo debe partir de la profunda tensión que existe entre la autoridad de la ciencia y las formas de vida de los pueblos marcadas por la religión y los usos y costumbres tradicionales. Esa tensión surge, por ejemplo, en el contacto de culturas antiguas de Asia o de formas de vida de países «subdesarrollados» con la civilización europea. Pero representa sólo un caso especial del problema general. No creo que lo más urgente sea saber cómo se puede conciliar la civilización occidental con tradiciones extrañas de países lejanos para llegar a un equilibrio fecundo, sino cómo hay que evaluar en nuestro propio suelo cultural la importancia de este proceso de civilización posibilitada por la ciencia y cómo se puede conciliar con las tradiciones religiosas y morales de nuestra sociedad. Porque éste es en realidad el problema del orden mundial que hoy nos ocupa. El efecto civilizador de la ciencia europea ha hecho que este problema esté planteado con la misma radicalidad en todas partes.

Una mirada a la historia de los últimos siglos muestra a las claras que el nuevo pensamiento científico que inició en el siglo XVII su realización sólo ha podido desarrollar con mucho retraso y muy lenta y gradualmente las posibilidades universales que había en él. Se puede afirmar que, con la única excepción de la física nuclear, todas las aplicaciones que caracterizan a nuestra revolución industrial se basan en los descubrimientos científicos del siglo XIX, y esto quiere decir que científicamente hubieran sido posibles ya entonces. Pero incluso el liberal siglo XIX fue lento en su explotación, porque se oponían a ello las normas cristianas y morales tradicionales. Cabe recordar las resistencias que hubo de superar el darwinismo. Hoy parece que tiende a desaparecer este tipo de obstáculos y queda la vía libre para las posibilidades técnicas de nuestros descubrimientos científicos. El experto ofrece las posibilidades que hay en su ciencia; y a la hora de decidir la viabilidad de lo posible, la conciencia pública apela a la ciencia. También aquí la excepción confirma la regla. Imaginemos, por ejemplo, las posibilidades de la genética para la selección humana, frente a las cuales no se ha superado aún una elemental prevención por las consecuencias.

Es cierto que ha habido bastantes voces agoreras que se han dejado oír desde hace un siglo en forma de crítica pesimista de la cultura. Sin embargo, y pese a la resonancia que encuentran sobre todo en los estamentos amenazados o afectados de desposesión —como por ejemplo en la nobleza, en la alta burguesía culta—, ofrecen escasa credibilidad interna, porque siguen nutriéndose de la raíz de la civilización científica moderna. Yo recuerdo la forma memorable en que Max Weber denunció el esoterismo romántico de Stefan George. Esto no significa que tales voces no tengan un valor documental. Pero lo que atestiguan no es lo que proclaman. Cuando anuncian la decadencia de la cultura, atestiguan en realidad una cierta desproporción entre las tablas de valores de unas tradiciones vitales que desaparecen y la fe en la ciencia que se ratifica constantemente. La pregunta hay que formularla de modo mucho más radical. A mí me parece funesto que el pensamiento científico moderno gire siempre en su propio círculo, es decir, que únicamente tenga presentes los métodos y las posibilidades del dominio científico de las cosas... como si no se diera esa desproporción entre el ámbito tan asequible de los medios y de los recursos y las posibilidades, y las normas y fines de la vida. Aparece incluso la tendencia inmanente en el pensamiento científico mismo a hacer superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en la consecución y «dominio» de los recursos, incurriendo así en la más profunda incertidumbre.

Por eso se suele plantear la cuestión de las formas de orden en el mundo actual y futuro como una pregunta puramente científica: ¿qué podemos hacer? ¿cómo podemos organizar las cosas? ¿cuáles son los principios sobre los que podemos planificar? ¿qué debe cambiar y qué debemos tener en cuenta para que la administración de nuestro mundo sea cada vez mejor y menos conflictiva? La idea de un mundo perfectamente administrado parece ser el ideal para el cual están totalmente desacreditados justamente los países más avanzados, debido tanto a su talante vital como a sus convicciones políticas. Es significativo que este ideal se presente como un ideal de administración perfecta y no como un ideal de futuro con un determinado contenido; por ejemplo, un Estado justo como en la utopía platónica, o el Estado mundial formado por el predominio de un determinado sistema político, de un pueblo o de una raza sobre otros sistemas, pueblos y razas. El ideal de la administración supone más bien un concepto del orden que carece de un contenido específico. El objetivo explícito de toda administración no es qué clase de orden debe reinar, sino que todo esté en orden. Por eso la idea de administración implica sustancialmente el ideal de neutralidad. Se busca el buen funcionamiento como un valor en sí. Probablemente no llega a ser ni siquiera una esperanza utópica que los grandes imperios mundiales de nuestro tiempo coin-

cidan en el suelo neutral de ese ideal administrativo y puedan alcanzar un equilibrio. Es obvio considerar desde aquí la idea de administración mundial como la forma de orden del futuro. En ella encontraría la objetivación de la política su verdadera perfección. El conocedor de los diálogos de Platón sabe que en la edad de la ilustración sofista la idea del saber objetivo desempeñó una función universal parecida. Los griegos la denominaron *tejne*, el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección. El modo y la apariencia del objeto elaborable forman el punto de vista de todo el proceso. La elección de los medios correctos, la elección del material correcto, la sucesión normativa de las distintas fases del trabajo, todo eso puede alcanzar una perfección ideal que ratifica la frase citada por Aristóteles: «la *tejne* gusta de la *tyje*, y la *tyje* gusta de la *tejne*»[10]. El que domina su arte no necesita tener suerte.

A pesar de todo, la *tejne* implica esencialmente el supuesto de que no existe para sí ni para un objeto elaborable que sea a su vez un fin en sí. El modo y la apariencia del objeto elaborable dependen del uso a que esté destinado ese objeto. El que fabrica el objeto útil tampoco puede disponer de ese uso en virtud de su saber y su poder, ni en el sentido de que la cosa que él ha fabricado sea utilizada correctamente ni en el sentido mucho más decisivo de que sea utilizada para algo que sea justo. Sería necesario, pues, un nuevo saber objetivo que cuidara del recto uso de las cosas, esto es, de la aplicación de los medios a los fines correctos. Y dado que nuestro mundo de usos es una trama jerárquica de esas estructuras de medios y fines, surge espontánea la idea de una *tejne* suprema, de un saber objetivo que entienda del empleo correcto de cualquier otro saber objetivo, una especie de saber «regio»: la *tejne* política. ¿Tiene sentido semejante idea? ¿tiene sentido la idea del político como experto de los expertos, del arte político como conocimiento supremo? Es cierto que lo que Platón llama Estado es la *polis* griega y no el mundo; pero dado que el pensamiento griego sobre la *polis* se refiere únicamente al orden interno y no propiamente a lo que nosotros llamamos la gran política de las relaciones interestatales, la cuestión es simplemente de escala o medida. El mundo administrado a la perfección corresponde exactamente a la *polis* ideal.

Pero... la cuestión es saber si el conocimiento de los conocimientos que Platón llama arte político es algo más que una contrafigura crítica del quehacer ciego de aquellos que, según el mismo Platón, tienen que responsabilizarse del deterioro de su ciudad-patria. ¿Cumple el ideal de la *tejne*, del saber técnico enseñable y aprendible, la exigencia que se le plantea a la existencia política del ser humano? No voy a

10. N. E. Z 4, 1140 a 19.

hablar aquí del alcance y los límites de la idea de *tejne* en la filosofía platónica, como tampoco de la otra cuestión: hasta qué punto la propia filosofía de Platón sigue determinados ideales políticos que no pueden ser los nuestros. Pero su evocación puede ayudarnos a elucidar el problema actual. Platón nos enseña a dudar de que el aumento de la ciencia humana pueda expresar y regular el conjunto de la existencia social y estatal. Cabe recordar aquí la oposición cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa,* que con todas sus posibles modificaciones planteó correctamente la problemática fundamental de la aplicación de la «ciencia» a la «autoconciencia». Lo cierto es que sólo con la aplicación de la nueva ciencia a la sociedad, que el Descartes de la «moral provisional» sólo contempló como un objetivo remoto, adquirió esta problemática toda su seriedad. Kant dio con la expresión adecuada, hablando del hombre como «ciudadano de dos mundos». Que el hombre pueda llegar a ser un objeto tal que cualquiera sea capaz de fabricarlo con todos sus rasgos sociales, que pueda haber por tanto un experto capaz de «administrar» a los demás y que ese experto sea a su vez administrado con su propia administración... eso conduce a evidentes confusiones que delatan la idea de ese saber platónico como una caricatura irónica, aunque esté iluminada con todos los colores de una inspiración, de un conocimiento de lo divino o del bien transcendente.

Aun prescindiendo del problema sobre el puesto del planificador de una organización racional del mundo y sobre el puesto del administrador racional dentro de este mundo, aparece insoluble la confusión inherente a la idea de dominio de la «ciencia» sobre la situación vital concreta del hombre y sobre la racionalidad expresada en ella. Creo que también en este punto el pensamiento griego es de máxima actualidad. La distinción aristotélica entre *tejne* y *phronesis* viene a clarificar esta confusión. El saber práctico, que conoce lo factible en la situación vital concreta, no encuentra su perfección como el saber objetivo encuentra la suya en la *tejne*. Mientras que la *tejne* es enseñable y aprendible y su eficiencia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político, ocurre lo contrario ocurre con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano. Cierto que también aquí hay, dentro de ciertos límites, alguna forma de aplicación de un saber general a un caso concreto. Lo que entendemos por conocimiento de los hombres por experiencia política o por discreción social incluye —en una analogía inexacta— un elemento de saber general y de su aplicación. De no ser así, no sería posible la enseñanza ni el aprendizaje. Tampoco sería posible el saber filosófico que Aristóteles desarrolló en el esquema de su ética y de su política. Nunca se trata aquí, sin embargo, de la relación lógica entre ley y caso particular, de un cálculo y previsión de secuencias conforme a la idea moderna de ciencia. Aunque se presuponga la idea

utópica de una física de la sociedad, no saldríamos de la confusión de Platón cuando estilizó al hombre de Estado, es decir, que actúa políticamente, para convertirlo en un técnico supremo. Ese saber del «físico de la sociedad» podría posibilitar la realidad de un técnico de la sociedad que supiera fabricar todo lo imaginable, pero que seguiría sin saber lo que cabe hacer realmente con sus competencias. Aristóteles conoció perfectamente esta confusión y por eso llama al saber práctico que versa sobre las situaciones concretas «otro género de saber»[11]. Aristóteles no incurre así en un ciego irracionalismo; se trata de la claridad de la razón que sabe encontrar lo factible en un sentido práctico-político. Así, toda decisión práctica consiste en una ponderación de las posibilidades que llevan a las metas elegidas. Se comprende que las ciencias sociales desde Max Weber hayan recurrido a la racionalidad en la elección de los medios para su legitimación científica y que hoy tiendan a objetivar cada vez más áreas que antes estaban sujetas a una decisión «política». Pero si ya Max Weber relacionó el patetismo de su sociología sin juicios de valor, en un reconocimiento no menos «patético», con el «dios» que cada cual tiene que elegir, ¿es admisible la abstracción en virtud de la cual podríamos partir siempre de unos fines establecidos? En caso afirmativo, se trataría únicamente de un saber técnico y nos aguardaría un futuro espléndido. Porque la perspectiva de un entendimiento es mucho mayor entre técnicos que entre políticos. Se intenta incluso hacer responsable de la falta de acuerdo en asuntos internacionales entre los denominados gremios de expertos a las directivas políticas de los gobiernos. Cabe dudar de que eso sea verdad. Hay sí, ámbitos particulares en los que el modo de proceder es una cuestión de pura racionalidad en los fines. Entonces parece fácil la coincidencia entre expertos. Pero no basta cualquier grado de autocontrol para limitar el dictamen del asesor, ni siquiera en caso de fallo judicial, a lo que él pueda acreditar científicamente. Y el asesor ideal en el contexto forense está presumiblemente, en este sentido, en el límite de la inutilidad. Porque la necesidad de fallar que apremia al tribunal obliga siempre a trabajar con datos cuya certeza en modo alguno está asegurada. No sólo son inciertas las pruebas basadas en indicios. Cuanto más interviene el paradigma de los prejuicios sociales y políticos dominantes tanto más ficticio aparece el experto puro y por ende el concepto de racionalidad científica de los fines. Quizá pueda admitirse para todo el ámbito de las ciencias sociales modernas que éstas no pueden dominar la relación medios-fines sin implicar a la vez la preferencia por determinados fines. Si llegáramos al fondo de las condiciones internas de estas implicaciones, aparecería al final la contradicción entre la verdad atemporal que la ciencia busca y el carácter temporal de aquellos que hacen uso de la ciencia.

11. N. E. Z 9, 1141b 33 y 1142a 30.

Lo viable no es simplemente lo que es posible o, dentro de lo que es posible, lo más ventajoso. La posible ventaja o preferencia que se da a una cosa sobre otra se mide más bien por un determinado criterio que uno pone o se le impone. Ese criterio es la suma de lo vigente en la sociedad, de las normas que, plasmadas en creencias morales y políticas, dirigen la educación y la autoformación, incluso la educación para la objetividad científica.

No se puede afirmar, obviamente, que el único ideal moral o político es el de la adaptación al orden social establecido y a sus criterios. Eso sería incurrir en una torpe abstracción. Los criterios válidos no son únicamente los fijados por los otros —o por los padres—, y que haya que aplicar como la ley a un caso particular. La decisión concreta del individuo influye en la vigencia global.

Se trata de algo similar a la denominada corrección lingüística. También en ésta hay una indiscutible generalidad de lo válido que es susceptible incluso de una cierta codificación. La enseñanza de idiomas en los colegios, por ejemplo, está dominada necesariamente por maestros de escuela que imponen esas reglas codificadas. Pero el lenguaje vive, y no vive por la rígida aplicación de reglas, sino por el constante perfeccionamiento en el uso del idioma y, en última instancia, por la acción de cada individuo.

La filosofía de la existencia, hoy tan denostada, había defendido algunas de estas verdades. Revistió gran importancia, especialmente, el concepto de situación, distanciándose del metodologismo científico de la escuela neokantiana. Hay efectivamente en este concepto, analizado sobre todo por Karl Jaspers, un tema lógico cuya complejidad sobrepasa la simple relación entre lo general y lo particular o entre ley y caso concreto. El encontrarse en una situación lleva consigo una vertiente inalcanzable para un conocimiento objetivante. Por algo se utilizan en ese contexto unas expresiones metafóricas como la de que es preciso ponerse en la situación; se entiende, para describir más allá de los conocimientos generales lo realmente viable y posible. La situación no presenta el carácter de un mero objeto que hace que sea suficiente el conocimiento de los datos objetivos para saber a qué atenerse. Un conocimiento suficiente de todos los datos objetivos, como se da en la ciencia, tampoco puede anticipar la perspectiva resultante del punto de vista del sujeto ligado a la situación.

El resultado de estas reflexiones parece ser que la idea tradicional de producción y elaboración es un modelo de conocimiento erróneo. La tensión entre el saber para todos, ligado al concepto de ciencia enseñable (o *tejne),* y el saber de lo prácticamente mejor para uno mismo es ya antigua; pero no es casualidad que antes del nacimiento de la ciencia moderna no alcanzara una verdadera autonomía. En Aristóteles, por ejemplo, la relación entre arte político y sentido po-

lítico (*tejne* y *phronesis*) parece no plantear una verdadera problemática. Cuando hay una ciencia aprendible, es preciso aprenderla. Pero se trata siempre de áreas parciales de saber y de poder que nunca pueden llenar la esfera de la acción moral y política. El saber global en el que se insertan todas las formas de conocimiento humano da también su pauta a la *tejne*. Esta consiste fundamentalmente en llenar las lagunas que la naturaleza dejó para el trabajo humano, y por eso es siempre un mero complemento de nuestro saber. Hoy, en cambio, la espléndida abstracción con la que el ideal metodológico de la ciencia moderna aísla y limita su objeto entre el saber de la ciencia en constante autosuperación y el carácter irrevocablemente definitivo de todas las decisiones reales, pone de manifiesto una diferencia cualitativa entre el técnico y el político. Parece faltar, en todo caso, un modelo racional de eso que constituye el saber del hombre de Estado.

El extremismo quijotesco de Max Weber en la distinción entre ciencia sin juicios de valor y decisión merced a la cosmovisión pone en evidencia este fallo. El ideal de producción que subyace en el pensamiento constructivo de la ciencia moderna lleva aquí a una aporía. Quizá se podría remediar este fallo introduciendo el antiguo modelo del gobernar en lugar del modelo del fabricar. Porque gobernar no es fabricar, sino adaptarse a las circunstancias. Incluye dos momentos estrechamente unidos que constituyen la esencia del gobierno: el mantenimiento de un equilibrio que oscila en un espacio bien acotado y la conducción, esto es, la determinación de una dirección del movimiento que sea posible guardando ese equilibrio inestable. Es evidente que todo lo que planificamos y hacemos se realiza dentro de un estado de equilibrio lábil definido por nuestras condiciones vitales. Esta idea de equilibrio no es sólo una de las concepciones del orden político más antiguas que viene a limitar y determinar el grado de libertad del sujeto activo; el equilibrio es una nota fundamental de la vida a la que están vinculadas todas las posibilidades del ser vivo indefinidas y aún no fijadas. El hombre de la civilización técnica y científica está tan sujeto a ese equilibrio como el ser vivo. El equilibrio se puede considerar incluso como la verdadera condición de la libertad humana. Sólo cuando las fuerzas mantienen el equilibrio puede actuar el factor del querer y el hacer humano. Esto lo sabemos desde siempre por la política. Alcanzar la libertad de acción presupone la creación de un estado de equilibrio. Algo similar sucede en la ciencia natural moderna. Se sigue cada vez más la pista de los sistemas de reglas y estamos cada vez más alejados de la ingenua creencia de poder representar tales sistemas de autocorrección del ser vivo con nuestros medios rudimentarios. Y sin embargo, toda nuestra investigación, en la medida en que nos aporta conocimientos, nos permite intervenir de modo cada vez más ajustado en el curso natural con medios artificiales. El modelo

cognitivo del gobernar adquiere así una creciente importancia frente al planificar y el fabricar. Pero tampoco este modelo permite olvidar los presupuestos —el conocimiento del objetivo y de la dirección— que presiden todo gobierno. Platón señaló en el ejemplo del piloto el límite de toda competencia práctica. El piloto lleva los pasajeros a tierra... pero no puede saber si eso va a ser bueno para ellos. El piloto de Agamenón abrigaría sus dudas tras el asesinato de su señor.

Quizá la situación médica ilustra estos problemas mejor que cualquier otro ejemplo. Aquí se percibe el conflicto entre la ciencia y la concreción de la ayuda médica en la unidad de un quehacer profesional. Es obvio que aparecen confusiones similares siempre que una profesión basada en la formación científica ha de mediar entre praxis vital y ciencia, como en el caso del jurista, del sacerdote o pastor, del maestro. Pero el caso de la medicina presenta un carácter modélico especial. Aquí son las ciencias naturales modernas en toda la plenitud y esplendor de sus posibilidades las que entran directamente en conflicto con la situación de ayuda y terapia que se ha asignado siempre al médico. Este conflicto sobrepasa radicalmente la problematicidad que aqueja siempre a la ciencia médica. Es un problema ancestral de la medicina su calidad de «ciencia», de ciencia práctica, de *tejne*, esto es, de capacidad de fabricación. En efecto, mientras que los otros saberes prácticos, capaces de fabricar algo, encuentran en la obra la demostración de su saber, la obra de la medicina es de una ambigüedad irremediable. No cabe decidir en cada caso concreto hasta qué punto las recetas del médico han contribuido a la recuperación de la salud o si ésta ha sido obra de la naturaleza, y por eso el arte terapéutico —a diferencia de todas las otras *tejnai*— ha necesitado desde antiguo de una apología especial[12].

La estructura de la salud hace que ésta no sea una realidad precisa y perfilada, sino un estado que siempre se ha definido con el concepto de equilibrio. Pero el concepto de equilibrio implica la existencia de un margen de oscilaciones que se compensan mutuamente, y sólo cuando se rebasa la amplitud de oscilaciones tolerable se pierde el equilibrio y debe recuperarse penosamente mediante un nuevo esfuerzo... caso de ser posible. Por eso la recuperación no significa sino el restablecimiento de un equilibrio inestable. Esto impone una moderación especial a la «intervención». Esta accede desde fuera a un sistema que se equilibra y se regula a sí mismo. De ahí que toda intervención destinada a eliminar un obstáculo en este equilibrio corra el peligro de alterar sin quererlo otras condiciones de equilibrio. Y

12. Sobre este problema cf. del autor: *Apologie der Heilkunst*, en *Kl. Schr.* I, 211-219, ahora en *Ges. Werke* IV, y *Theorie, Technik, Praxis, Vorwort zu Neue Anthropologie*, I, ed. por H.-G. Gadamer-P. Vogler, Stuttgart 1972s, IX-XXXVI, ahora en *Ges. Werke* IV.

este peligro aumenta a medida que se incrementan las posibilidades de la ciencia. Para expresarlo en términos más generales, hay aquí una tensión entre contextos aislables de saber y de hacer que se elaboran mediante el análisis causal de la ciencia natural, y la organización individual que, como mostró Kant, sólo cabe entender desde una perspectiva teleológica. En este sentido la medicina moderna sufre la problemática que se plantea en la biología científica actual. Los progresos realizados en este campo, especialmente con la teoría de la información y la cibernética, han hecho perder al ideal, que Kant consideró inalcanzable, de un «Newton de lo vegetal» mucho de su condición utópica. Sin embargo, deja intacta la cuestión de los métodos morfológicos. Ni siquiera podemos saber por qué los métodos morfológicos han de ser incompatibles con los métodos de análisis causal. También la investigación de la conducta perfila ya unos presupuestos metodológicos propios cuando observa el comportamiento, que no cabe considerar obviamente como una relación de causa-efecto sin que tal explicación implique necesariamente una contradicción. Aunque se consiga alguna vez producir organismos vivos en la retorta, no carecerá de sentido estudiar la conducta de tales organismos. El concepto de ciencia permite ambos métodos y los subordina al mismo fin: conocer científicamente un ámbito de experiencia y hacerlo disponible. El hacer algo disponible no se refiere sólo a la mera capacidad productiva de fabricación. Implica también la capacidad de previsión de procesos aún inexistentes, como por ejemplo la conducta de seres vivos en determinadas situaciones.

Nuestro problema no es, pues, en modo alguno el de ese dualismo de métodos, sino que concierne a la problemática específica de la medicina que, en mi opinión, es justamente un caso modélico para el tema del orden del mundo moderno impuesto mediante la ciencia. Los enormes progresos realizados por la medicina moderna en el control de las situaciones críticas de enfermedad humana dan origen a ciertas confusiones problemáticas de las que tendrán que dar cuenta un día los comprometidos con el juramento hipocrático. Pero no es sólo que la necesidad práctica de ayuda y de terapia ponga en evidencia el modelo de aplicación técnica de la ciencia como excesivamente particular. Sin duda, también el rango de nuestro saber, es decir, su limitación, obliga en definitiva al médico a confiar en el tino o en la intuición, y cuando éstos no bastan, en el mero tanteo. A mí no me parece absurdo imaginar una biología perfecta que ayude también a la medicina a alcanzar una perfección científica que hoy no podemos concebir. Pero creo que justamente entonces se harán patentes las torpezas cuyos indicios advertimos ya hoy. Pienso, por ejemplo, en la prolongación de la agonía practicada por la técnica médica actual. Ya no queda margen para la unidad de la persona, que es en cuanto

enfermo un verdadero interlocutor para el médico que le ayuda. Algo similar he indicado antes en lo que se refiere a las posibilidades de selección en biología genética. Parece que la limitación y finitud de la vida hace inevitable el conflicto que existe entre la ciencia natural en sus máximas posibilidades y la autocomprensión humana.

Puede ser aquí importante, más allá del hacer —es decir, del fabricar partiendo de un proyecto —y del gobernar— es decir, del restablecimiento del equilibrio y del mantenimiento de una dirección en condiciones siempre nuevas —un comportamiento que tenga en cuenta los límites de la libre disposición y que por eso Aristóteles no asigna a la técnica: la deliberación que hace el individuo (o también el grupo) ante un estado de cosas que exige tomar una decisión. No se trata ahí del saber del técnico que supera en saber al otro, sino de un saber que se necesita y que ninguna ciencia proporciona. Se ofrecen diversas posibilidades y hay que ponderar cuál es la correcta. No hay disponible un saber que pueda pretender una validez general. Por eso se precisa la deliberación, que implica una coincidencia muy diferente a la de lo universalmente válido. La deliberación hace hablar a otro y enfrentarse a él. Por eso no puede objetivarse hasta el final al modo de la ciencia. Porque no se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin fijo, sino sobre todo de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es justo y lo que no lo es. Esto es lo que hace implícitamente de la deliberación individual sobre lo viable algo realmente común. Lo que hay al final de esa deliberación no es sólo la realización de una obra o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos.

Apliquemos estas reflexiones a la situación del mundo moderno y a las tareas que prevemos. Se trata de algo muy diferente a las tareas de un ordenamiento político planetario que nos esperan. Subrayemos expresamente que la ciencia tiene aún un largo futuro para eso, aunque no está dicho que la civilización occidental se difunda sin resistencia y presione o sofoque al fin todas las otras formas de orden humano. Pero éste es justamente el problema. La creación de un hombre adaptado a la civilización técnica unitaria, que aprende a utilizar un lenguaje civilizado igualmente unitario —y el inglés lleva ya camino de adoptar este papel—, podría facilitar sin duda el ideal de una administración mundial científica. Pero la verdadera cuestión es saber si ese ideal se puede desear realmente. Podemos quizá percibir ya en hechos lingüísticos las consecuencias del proceso de equilibrio civilizatorio en nuestro planeta. El sistema semiótico que exige y posibilita la utilización de un aparato técnico desarrolla una dialéctica peculiar. Deja de ser un mero medio para la consecución de los fines técnicos. Excluye los fines que no se pueden indicar y comunicar con sus medios. El perfecto funcionamiento del lenguaje del tráfico internacional, por

ejemplo, se basa en la limitación de lo que en él se puede comunicar. El perfeccionamiento lógico-epistemológico de un lenguaje científico general como el que preside los esfuerzos en torno a la *unity of science* presentaría exactamente la misma figura. Su perfección podría eliminar todas las inexactitudes y ambigüedades que perturban el entendimiento entre las personas. Por eso no sería necesario siquiera aspirar a un lenguaje mundial futuro. Bastaría que los lenguajes vivos se articularan en un sistema de ecuaciones de transformación, de suerte que un mecanismo de traducción ideal garantizase la univocidad del entendimiento. Todo esto sería posible y quizá no esté tan lejano. Pero también aquí sería inevitable que este medio universal degenerase en el fin universal. De ese modo no se habría alcanzado un medio para decir todo lo imaginable y comunicarse entre sí, sino que se habría logrado un medio que sólo permite pensar lo recogido y comunicado en la programación. En el fondo estamos ya inmersos en este proceso. El inquietante fenómeno de la regulación lingüística que con la difusión de los modernos medios de masas ha iniciado una nueva andadura muestra ya claramente la dialéctica de medio y fin que aquí existe. Esto aparece sólo provisionalmente, todavía, en las distintas latitudes. Lo que en una parte del orbe se llama democracia o libertad, aparece como una regulación lingüística que es denunciada por otra parte del mundo como una mera manipulación de la opinión pública y una domesticación de las masas. Pero eso es sólo una muestra de lo incompleto de este sistema. La regulación lingüística, que lo ha abarcado todo, se ha erigido en fin y pasa inadvertida.

Hay que tener en cuenta estas ideas extremas para comprender lo que significa que en toda experiencia originaria del mundo haya unas condiciones ineliminables que nos determinan a todos *a priori*. La idea de que la lengua que vamos asimilando a medida que crecemos es algo más que un sistema de signos que sirve para el dominio de un aparato de civilización no significa un endiosamiento romántico de la lengua materna. Más bien hay en todo idioma una tendencia a la esquematización. La interpretación del mundo mediante el lenguaje adopta a la vez, en el aprendizaje del mismo, el carácter de regulación lingüística. Con la palabra se ordena la cosa. El genial hablador que es el niño de dos o tres años se agota por la coacción comunicativa del entorno social. No obstante, yo creo que una diferencia respecto a cualquier sistema semiótico creado artificialmente es que la vida del lenguaje no se realiza ni se desarrolla al margen de las tradiciones vivas que nutren una humanidad histórica. Esto confiere a toda vida lingüística una infinitud interna que se avala también por el hecho de que el hombre pueda conocer cosmovisiones ajenas aprendiendo lenguas extranjeras y perciba la riqueza y la pobreza de lo propio en lo ajeno. También esto es una expresión de la finitud inextirpable del ser humano. Cada cual debe aprender a hablar

y tendrá en esto su historia, y no se librará de ella ni siquiera en la perfección extrema de la era de las máquinas. La era de la *post-histoire* en la que entramos encontrará su limitación en este punto.

Estas perspectivas no parecen estar en consonancia con las pautas del mundo moderno. Podrá ser verdad que en la concienciación de los límites se manifiesta también aquello que previamente a la ciencia e independientemente de ella separa y une a los pueblos, como las formas de derecho y de moralidad, los contenidos de la propia tradición, el canto, la leyenda y la historia que marcan la convivencia. Pero ¿no se ciñe siempre esa concienciación a pequeños grupos intelectuales, mientras que el sueño tecnológico de nuestro presente adormece cada vez más la conciencia de la humanidad?

No obstante, lo que define las convicciones de las personas y lo que influye en ellas por los mil caminos de la educación directa e indirecta, por mucho que hayan planificado, ordenado y reglamentado los expertos científicos... son en definitiva las personas mismas ligadas a sus tradiciones, cuya conciencia se transforma y sigue influyendo. Pero las personas se irán percatando en nuestro mundo, cada vez más conjuntado, de que no son únicamente las diferencias en el desarrollo económico-técnico las que separan a los pueblos y no es sólo su superación lo que los une, sino que son justamente las diferencias insalvables entre ellos, sus diferencias naturales e históricas, las que nos unen como seres humanos.

Por eso cabe preguntar como conclusión qué significado puede tener una evocación de este tipo, dada la tendencia irrefrenable de la civilización científica de nuestro tiempo. He señalado ya antes que la crítica arbitraria a la técnica comparte con todos los otros tipos de crítica cultural la misma insinceridad interna. Tampoco se puede esperar que la concienciación de todo lo que pone un límite al sueño tecnológico del presente pueda o deba incluir en la ley del progreso civilizador. Razón de más para preguntar qué aporta esa concienciación, una pregunta general que no permite dar ninguna respuesta sumaria.

Así, las posibilidades de dominio de la naturaleza tendrán otra relevancia y encontrarán mayor eco allí donde se está muy lejos de dominar las fuerzas naturales y hay que luchar constantemente con la necesidad, la pobreza y la enfermedad. Las elites de estos países retrasados apoyarán plenamente la planificación científica y serán especialmente sensibles a los efectos retardatarios de su tradición religiosa o social. Si la objetividad de la planificación requiere siempre un alto nivel moral de autocontrol, irá ligada en estas circunstancias a la capacidad de fe política y a una crítica consciente de las ideologías. También es cierto que en los países altamente desarrollados la fantasía del planificador que promete elevar el bienestar humano nunca se encontrará con la indiferencia de la saturación; habrá que combatir también en ellos los obstáculos al progreso

que existen en las relaciones de propiedad o en las posibilidades de lucro; pero cuanto más viable parezca la superación de las necesidades externas y del trabajo agobiante, cuanto más asequible parezca la moderación del ritmo en la vida de la sociedad industrializada moderna, tanto menos se tenderá a esperarlo todo de la planificación científica del futuro. No se trata sólo de diferencias en el desarrollo económico de los países. Son también las diferencias entre las antiguas tradiciones culturales las que se harán plenamente explícitas en un mundo cada vez más conjuntado. Por eso la conciencia de las diferencias existentes entre los hombres y entre los pueblos se convertirá en una exigencia apremiante precisamente cuando la planificación y el progreso permitan alcanzar lo que se quiera. Esa conciencia apenas es ya producto de la ciencia, sino que es más bien producto de una crítica a la ciencia. *Es sobre todo una educación para la tolerancia*[13]. Las concepciones acreditadas sobre la convivencia ciudadana, como por ejemplo el ideal de la democracia (en sentido occidental y oriental) descubrirán en esa conciencia sus propios presupuestos. Aunque el progreso económico pueda ser igualmente deseable en todas las partes del mundo, no significará lo mismo.

Permítaseme como conclusión preguntar por el papel de la filosofía en la situación descrita. ¿Le corresponde alguna función en una cultura científica que alcanza la perfección? Hay que referirse aquí a ciertas tendencias ampliamente difundidas en la concepción y autoconcepción de la filosofía. Exigirle al filósofo una especie de superciencia que ofrezca el marco sintetizador a la especialización de las ciencias —una tarea que deriva de los tiempos clásicos de la filosofía, cuando ésta era aún la ciencia general—, es un diletantismo científico. Pero a mí no me parece menos diletante esperar que la filosofía sea el órgano general de una lógica y una metodología... como si las ciencias particulares se beneficiaran de ello y no hubieran adoptado desde tiempo atrás los métodos y los sistemas semiológicos, cuando los han considerado útiles. No necesitan en absoluto de una metodología filosófica de las ciencias. Esa metodología es sin duda una tarea legítima de la filosofía; pero tampoco ella da respuesta al problema de la función que desempeña hoy la filosofía como concienciación universal. Presupone ya una respuesta a esta pregunta. La concienciación de la realidad presente incluye la explicitación de lo que la ciencia es. Pero incluye también la actitud de apertura y la convicción de que no todo lo que es, es o puede ser objeto de la ciencia.

En el debate filosófico actual hay en el fondo dos respuestas a la pregunta sobre lo que puede aportar la concienciación. La primera

13. Cf. mi trabajo *Die Idee der Toleranz*, en *Ges. Werke* IV.

respuesta parte del supuesto de que conviene extremar y radicalizar la comprensión de lo que hoy pasa realmente. Esto comporta la destrucción de las ilusiones románticas sobre los buenos tiempos pasados y el reconocimiento de que no existe ya un cobijo seguro en un mundo cristiano. Cabe inferir de ahí la necesidad de reconocer que Dios se nos ha ocultado y vivimos un eclipse de Dios (Martin Buber), o también que la cuestión del «ser» se hunde en el olvido ontológico a medida que nuestra tradición metafísica se consuma en el predominio de la ciencia (Martin Heidegger). De ese modo el pensamiento filosófico sería una especie de escatología, de esperanza de conversión, que no puede decir lo que espera, pero que anticipando las consecuencias radicales del presente, se convence de la necesidad de la conversión. Esta radicalidad que postula la conciencia extrema de lo que es la realidad podrá tener el mérito de no incurrir en esa crítica cultural cuya insinceridad consiste en disfrutar de lo que niega y que impide así la conciencia de la verdadera realidad. Pero ¿ve ese realismo, a su vez, correctamente lo que es la verdadera realidad viendo en todo la nada?

Hay todavía otra respuesta posible a la pregunta sobre lo que puede aportar la concienciación, y esta respuesta parece coincidir plenamente con nuestra necesidad de saber y de llevar a la práctica todo lo que podemos saber. ¿No podría ocurrir que el sueño tecnológico que abriga nuestro presente sea realmente un sueño? Porque la sucesión cada vez más rápida de cambios y transformaciones que experimenta nuestro mundo tiene realmente algo de fantasmagórico e irreal en comparación con las realidades constantes de nuestra vida. La conciencia de la verdadera realidad podría poner de manifiesto lo poco que cambian las cosas justamente allí donde todo parece cambiar tan radicalmente. La consecuencia de ello no debe ser el apoyo al mantenimiento del orden (y desorden) establecido. Se trata más bien de una rectificación de nuestra conciencia, que podría aprender de nuevo a percibir detrás de lo que cambia y se puede y debe modificar, lo inalterable y real. Creo que tanto el conservador como el revolucionario están necesitados en igual medida de esta rectificación de su conciencia. Las realidades inmodificables y estables —nacimiento y muerte, juventud y vejez, patria y extranjero, obligación y libertad— exigen el acatamiento de todos. Ellas definen el margen dentro del cual podemos planificar los seres humanos y fijan los límites de sus posibilidades. Los continentes e imperios, las revoluciones el poder y del pensamiento, la planificación y organización de nuestra vida en el planeta —y fuera de ella—, por mucho que avance la ciencia, no podrán transgredir una medida que quizá nadie conoce y, no obstante, lo preside todo.

# 13
# Semántica y hermenéutica (1968)

No me parece un azar que entre las corrientes filosóficas de hoy la semántica y la hermenéutica hayan alcanzado una actualidad especial. Ambas parten de la expresión lingüística de nuestro pensamiento. Ya no se saltan la forma fenoménica primaria de toda experiencia espiritual. Por ocuparse de lo lingüístico, ambas poseen una perspectiva de verdadera universalidad. Pues ¿qué hay en el fenómeno lingüístico que no sea signo y que no sea un momento del proceso de entendimiento?

La semántica parece describir el campo lingüístico desde fuera, por la observación, y se ha podido desarrollar una clasificación de los comportamientos en el trato con estos signos. Debemos esa clasificación al investigador estadounidense Charles Morris. La hermenéutica por su parte aborda el aspecto interno en el uso de ese mundo semiótico; o, más exactamente, el hecho interno del habla, que visto desde fuera aparece como la utilización de un mundo de signos. Ambas estudian con su propio método la totalidad del acceso al mundo que representa el lenguaje. Y ambas lo hacen investigando más allá del pluralismo lingüístico existente.

Creo que el mérito del análisis semántico ha sido el haber descubierto la estructura global del lenguaje y haber relacionado con ella los falsos ideales de univocidad de los signos o símbolos y de formalizabilidad lógica de la expresión lingüística. El gran valor del análisis de la estructura semántica consiste en parte en disolver la apariencia de singularidad que produce el signo verbal aislado, y lo hace de diferentes modos: o bien explicitando sus sinónimos o, en forma aún más significativa, mostrando la expresión verbal individual como algo intransferible y no intercambiable. Me parece más significativa esta segunda operación porque apunta hacia algo que está detrás de la sinonimia. La mayoría de las expresiones de un mismo pensamiento, de las palabras que designan la misma cosa, admite quizá desde la perspectiva de la mera designación y denominación de algo,

la distinción, articulación y diferenciación; pero cuanto menos se aísla el signo concreto tanto más se individualiza el significado de la expresión. El concepto de sinonimia se va diluyendo más y más. Al final queda patente un ideal semántico que en un determinado contexto sólo reconoce una expresión y ninguna otra como correcta, como acertada. El lenguaje poético podría estar aquí en la cima, y dentro de él parece aumentar esa individualización que lleva desde el lenguaje épico, pasando por el dramático, al lírico, a la construcción lírica del poema. Esto aparece en el hecho de ser el poema lírico, en buena medida, intraducible. El ejemplo del poema puede aclarar lo que aporta el aspecto semántico. Hay un verso de Immermann que dice: *Die Zähre rinnt* (la lágrima resbala), y el que oye la palabra *Zähre* se sentirá quizá perplejo ante el uso de este vocablo arcaico en lugar de *Träne*. Pero tratándose de un poema, como en este caso, el poeta puede haber acertado en la elección. El vocablo *Zähre* hace aflorar en el hecho cotidiano del llanto otro sentido ligeramente distinto. Cabe la duda. ¿Hay realmente una diferencia de sentido? ¿no se trata de un matiz meramente estético, de una valoración emocional o eufónica? Es posible que *Zähre* suene diferente que *Träne;* pero ¿no son palabras intercambiables en lo que al sentido se refiere?

Hay que examinar esta objeción en todo su rigor. Porque es realmente difícil encontrar una mejor definición de lo que es el sentido o el significado o *the meaning* de una expresión que su sustituibilidad. Cuando entra una expresión en lugar de otra sin que cambie el sentido de la totalidad, esa expresión posee el mismo sentido que la expresión sustituida. Pero cabe preguntar hasta qué punto puede valer esa teoría de la sustitución para el sentido del discurso, de la auténtica unidad del fenómeno lingüístico. Es indudable que se trata de la unidad del discurso y no de una expresión sustituible como tal. Precisamente la superación de una teoría del significado que aísla las palabras reside en las posibilidades del análisis semántico. En este aspecto más amplio habrá que limitar en su validez la teoría de la sustitución que haya de definir el significado de las palabras. La estructura de una trama lingüística no debe describirse partiendo sin más de la correspondencia y la sustituibilidad de las distintas expresiones. Hay sin duda giros equivalentes, pero tales relaciones de equivalencia no son coordinaciones inmutables, sino que aparecen y mueren, igual que el espíritu de una época se refleja también de un decenio a otro en el cambio semántico. Obsérvese, por ejemplo, la introducción de expresiones inglesas en la vida social de nuestros días. De ese modo el análisis semántico puede descubrir hasta cierto punto las diferencias de los tiempos y el curso de la historia, y puede hacer perceptible, en especial, la inserción de una totalidad estructural en la nueva estructura global. Su precisión descriptiva demuestra la incoherencia resultante de la

adopción de un ámbito verbal en nuevos contextos y esa incoherencia sugiere a menudo que se ha reconocido aquí algo realmente nuevo.

Esto es válido *también* y sobre todo para la lógica de la metáfora. La metáfora nos parece una transferencia, es decir, actúa retrotrayéndonos al ámbito originario del que procede y desde el que fue llevada a un nuevo ámbito de aplicación, mientras tenemos conciencia de esta relación como tal. Sólo cuando la palabra arraiga en su uso metafórico y ha perdido el carácter de recepción y de transferencia, empieza a desarrollar su significado como «propio». Así, es sin duda una mera convención gramatical el atribuir a la palabra «flor» como significado *propio* el que tiene en el mundo vegetal, y el considerar la aplicación de esta palabra a unidades vitales superiores, como la sociedad o la cultura, un uso impropio y figurado. El entramado de un vocabulario y de sus reglas de empleo realiza únicamente el compendio de lo que forma de ese modo la estructura de una lengua mediante la constante adición de expresiones en nuevos ámbitos de uso.

Esto impone un cierto límite a la semántica. Cabe considerar sin duda, desde la idea de un análisis total de la estructura fundamental del lenguaje, todos los idiomas existentes como formas fenoménicas de lenguaje. Pero la constante tendencia a la individualización chocará con la tendencia a la convención, que también es inherente al lenguaje. Pues lo que constituye la vida del lenguaje es que nunca se puede alejar demasiado de las convenciones lingüísticas. El que habla una lengua que nadie entiende no habla en realidad. Mas, por otro lado, el que sólo habla una lengua cuya convencionalidad se ha hecho absoluta en la elección de las palabras, en la sintaxis o en el estilo, pierde la capacidad de interpelación y evocación, que sólo es alcanzable por la individualización del vocabulario y de los recursos lingüísticos.

Un buen ejemplo de este proceso es la tensión que existe siempre entre terminología y lenguaje vivo. Un fenómeno familiar no sólo al estudioso, sino sobre todo al profano culto es que las expresiones técnicas resultan poco manejables. Poseen un perfil especial que rehúsa integrarse en la verdadera vida del lenguaje. Y sin embargo es esencial para esas expresiones técnicas de definición unívoca incorporadas en la comunicación viva a la vida del lenguaje, que enriquezcan su fuerza aclaratoria, reducida por la univocidad, con la fuerza comunicativa del lenguaje vago e impreciso. La ciencia puede resistirse a ese oscurecimiento de sus propios conceptos, pero la «pureza» metodológica sólo es asequible en ámbitos particulares. Presupone el hecho de la orientación en el mundo, que va implícito en la relación lingüística con éste. Recordemos, por ejemplo, el concepto de fuerza en física y los matices semánticos que resuenan en la palabra viva «fuerza» y hacen que el profano se interese por los conocimientos de la ciencia. Yo he podido mostrar alguna vez cómo la obra de Newton quedó

integrada de este modo a través de Oetinger y de Herder en la conciencia pública alemana. El concepto de fuerza fue interpretado desde la experiencia viva de fuerza. Pero con ello el término conceptual se inserta en el idioma y queda individualizado hasta ser intraducible. Porque... a ver quién se atreve a traducir la sentencia de Goethe *Im Anfang war die Kraft* (en el principio era la fuerza) a otro idioma sin titubear con el mismo Goethe: «algo me dice que no puedo asegurarlo».

Si tenemos presente esta tendencia a la individualización, veremos en el producto poético su culminación. Y si esto es así, cabe preguntar si la teoría de la sustitución se ajusta realmente al sentido de la expresión lingüística. La intraducibilidad que caracteriza en el límite al poema lírico, haciéndolo intransferible de un idioma a otro sin perder toda su fuerza poética, hace fracasar la idea de sustitución, de presencia de una expresión por otra. Pero esto parece independiente del fenómeno especial de un lenguaje poético superindividualizado con significación general. La sustituibilidad contradice, a mi juicio, al momento individualizante del acto lingüístico. Incluso cuando sustituimos, al hablar, una expresión por otra o la yuxtaponemos por facundia retórica o por autocorrección del orador, que no encontró mejor expresión al principio, el sentido del discurso se construye en el proceso de las expresiones sucesivas y sin salirse de esta singularidad fluida. Pero hay una salida cuando se introduce, en lugar de una palabra, otra de significado idéntico. Llegamos aquí al punto en el que la semántica desaparece para convertirse en otra cosa. Semántica es una teoría de la significación, especialmente de los signos verbales. Pero los signos son medios. Se utilizan y se desechan a discreción como todos los demás medios de la actividad humana. Cuando se dice de alguien que «domina sus recursos» se quiere significar que «los emplea correctamente en orden al fin». Decimos también que es preciso dominar un idioma para poder comunicarse en él. Pero el verdadero lenguaje es algo más que la elección de los medios para alcanzar determinados objetivos de comunicación. El idioma que uno domina es tal que uno vive en él, y esto es: lo que uno desea comunicar, no lo conoce de ninguna manera que no sea en su forma idiomática. Que uno mismo «elija» sus palabras, es un gesto o efecto con fines comunicativos en el cual el habla es inhibida. El habla «libre» fluye, en olvido de sí mismo, en la entrega a la cosa que es evocada en el medium del lenguaje. Esto es aplicable también al discurso escrito, a los textos. Porque también los textos, si se comprenden realmente, se funden de nuevo en el movimiento de sentido del discurso.

Surge así, detrás del campo de investigación que analiza la constitución lingüística de un texto como un todo y destaca su estructura semántica, otro punto cardinal de búsqueda e indagación: la hermenéutica. Tiene su fundamento en el hecho de que el lenguaje apunta

siempre más allá de sí mismo y de lo que dice explícitamente. No se resuelve en lo que expresa, en lo que verbaliza. La dimensión hermenéutica que aquí se abre supone evidentemente una limitación en la objetivabilidad de lo que pensamos y comunicamos. No es que la expresión verbal sea inexacta y esté necesitada de mejora, sino que justamente cuando es lo que puede ser, transciende lo que evoca y comunica. Porque el lenguaje lleva siempre implícito un sentido depositado en él y que sólo ejerce su función como sentido subyacente y que pierde esa función si se explicita. Para aclararlo voy a distinguir dos formas de retracción del lenguaje detrás de sí mismo: lo callado en el lenguaje y, sin embargo, actualizado por éste, y lo encubierto por el lenguaje.

Veamos primero lo dicho pese a ser silenciado. Lo que aparece en este caso es el gran ámbito de la ocasionalidad de todo discurso y que interviene en la constitución de su sentido. Ocasionalidad significa la dependencia de la ocasión en que se utiliza un lenguaje. El análisis hermenéutico puede mostrar que esa dependencia de la ocasión no es a su vez algo ocasional, al modo de las expresiones denominadas ocasionales como «aquí» o «esto», que no poseen evidentemente en su peculiaridad semántica ningún contenido fijo y señalable, sino que son utilizables en los distintos contenidos como formas vacías. El análisis hermenéutico puede mostrar que esa ocasionalidad constituye la esencia del habla. Porque cada enunciado no posee simplemente un sentido unívoco en su estructura lingüística y lógica, sino que aparece motivado. Sólo una pregunta subyacente en él confiere su sentido a cada enunciado. La función hermenéutica de la pregunta hace a su vez que el enunciado sea respuesta. No voy a referirme aquí a la hermenéutica de la pregunta, que está aún por estudiarse. Hay muchos géneros de pregunta y todos sabemos que la pregunta no necesita poseer siquiera una forma sintáctica para irradiar plenamente su sentido interrogativo. Me refiero al tono interrogativo, que puede conferir el carácter de pregunta a una frase formada sintácticamente como frase enunciativa. Pero también es un ejemplo muy bello su inversión, es decir, que algo que posee el carácter de pregunta adquiera el carácter de enunciado. A eso llamamos pregunta retórica. La pregunta retórica es pregunta sólo en la forma; en realidad es una afirmación. Y si analizamos cómo el carácter interrogativo pasa a ser afirmativo, vemos que la pregunta retórica se vuelve afirmativa al sobreentender la respuesta. Anticipa en cierto modo con la pregunta la respuesta común.

La figura más formal en que lo no dicho aparece en lo dicho es, pues, la referencia a la pregunta. Habrá que indagar si esta forma de implicación es omnicomprensiva o si coexiste con otras formas. ¿Es aplicable, por ejemplo, a todo el campo de los enunciados que no son ya enunciados en sentido estricto porque no dan información, comu-

nicación de un algo concebido como su intención propia y única, sino que poseen más bien un sentido funcional totalmente heterogéneo? Pienso en ciertos fenómenos del lenguaje, como la maldición o la bendición, el anuncio de la salvación dentro de una tradición religiosa, pero también el mandato o el lamento. Son modos de hablar que revelan su propio sentido porque son irrepetibles, porque su homologación, su transformación en un enunciado informativo, por ejemplo, del estilo «afirmo que te maldigo», modifica totalmente o incluso destruye el sentido del enunciado, el carácter de maldición en este caso. ¿La frase es también aquí respuesta a una pregunta motivante? ¿es así, y sólo así, inteligible? Lo cierto es que el sentido de todas esas formas de enunciado, desde la maldición a la bendición, es irrealizable si no reciben su determinación semántica de un contexto de acción. Es innegable que también estas formas de enunciado poseen el carácter de la ocasionalidad, porque la ocasión de su contenido se cumple en la comprensión.

El problema adquiere otro nivel cuando afrontamos un texto «literario» en el sentido fuerte del adjetivo. Porque el «sentido» de tal texto no está motivado ocasionalmente, sino que pretende por el contrario ser válido «siempre», es decir, ser «siempre» respuesta, y esto significa suscitar inevitablemente la pregunta cuya respuesta es el texto. Precisamente tales textos son los objetos preferidos de la hermenéutica tradicional, como la crítica teológica, la crítica jurídica y la crítica literaria, pues en ellos se plantea la tarea de despertar el sentido fosilizado desde la letra misma.

Pero en las condiciones hermenéuticas de nuestra conducta lingüística aparece aún, a un nivel más profundo, otra forma de reflexión hermenéutica que no afecta sólo a lo no dicho, sino a lo encubierto por el lenguaje. Que el lenguaje puede encubrir con el acto mismo de su ejecución es obvio en el caso especial de la mentira. El complejo entramado de las relaciones humanas en el que se produce la mentira, desde las fórmulas de cortesía oriental hasta la clara ruptura de confianza entre personas, no posee como tal un carácter primariamente semántico. El que miente bajo presión lo hace sin titubear y sin dar muestras de azoramiento; es decir, encubre también el encubrimiento de su lenguaje. Pero este carácter de mentira adquiere claramente una realidad lingüística especialmente allí donde el objetivo es evocar la realidad mediante el lenguaje; es decir, en la obra de arte lingüística. Dentro de la totalidad lingüística de un conjunto literario el modo de encubrimiento que se llama mentira posee sus propias estructuras semánticas. El lingüista moderno habla entonces de señales que delatan el encubrimiento latente en un enunciado. La mentira no es simplemente la afirmación de algo falso. Se trata de un lenguaje encubridor que sabe lo que dice. Y por eso la tarea de la exposición lingüística

en el contexto literario es el descubrimiento de la mentira o, más exactamente, la comprensión del carácter falaz de la mentira en cuanto que ésta responde a la verdadera intención del hablante.

En cambio, el encubrimiento en tanto que error es de otra naturaleza. La conducta lingüística en el caso de la afirmación correcta no difiere en nada de la conducta lingüística en el caso de la afirmación errónea. El error no es un fenómeno semántico, pero tampoco un fenómeno hermenéutico, aunque intervienen ambos aspectos. Los enunciados erróneos son una expresión «correcta» de opiniones erróneas, pero como fenómeno expresivo y lingüístico no son específicos frente a la expresión de opiniones correctas. La mentira es un fenómeno lingüística destacado, pero en general un caso irrelevante de encubrimiento. No sólo porque las mentiras no llegan lejos, sino porque se insertan en una conducta lingüística que se confirma en ellas en cuanto que presuponen el valor del lenguaje como comunicación de la verdad y este valor se restablece en la adivinación o el desenmascaramiento o el descubrimiento de la mentira. El convicto de mentira reconoce dicho valor. Sólo cuando la mentira no es consciente de sí misma en tanto que encubrimiento adquiere un nuevo carácter que determina la relación global con el mundo. Conocemos este fenómeno como mendacidad, en la que se ha perdido el sentido de la verdad y la verdad en general. Esa mendacidad no se reconoce a sí misma y se asegura contra su desenmascaramiento mediante el discurso mismo. Se aferra a sí misma extendiendo el velo del discurso sobre sí. Aquí aparece el poder del discurso, aunque siempre en la situación embarazosa de un veredicto social en su desarrollo completo y global. La mendacidad se convierte así en ejemplo de la autoalienación que puede sufrir la conciencia lingüística y que reclama una disolución mediante el esfuerzo de reflexión hermenéutica. Hermenéuticamente, el conocimiento de la mendacidad significa para el interlocutor que el otro está excluido de la comunicación porque no es consecuente consigo mismo.

En efecto, la acción de la hermenéutica es baldía cuando no hay entendimiento con los demás ni consigo mismo. Las dos formas más importantes de encubrimiento mediante el lenguaje que ha de abordar sobre todo la reflexión hermenéutica y que voy a analizar a continuación atañen a este encubrimiento mediante el lenguaje que determina toda la relación con el mundo. Una es la aceptación sin reparo de los prejuicios. Constituye una estructura fundamental de nuestro lenguaje el que seamos dirigidos por ciertos preconceptos y por una precomprensión en nuestro discurso, de suerte que esos preconceptos y esa precomprensión permanecen siempre encubiertos y se precisa una ruptura de lo que subyace en la orientación del discurso para hacer explícitos los prejuicios como tales. Esto suele generar una nueva experiencia. Esta hace insostenible el prejuicio. Pero los prejuicios

profundos son más fuertes y se aseguran reivindicando el carácter de evidencia o se presentan incluso como presunta liberación de todo prejuicio y refuerzan así su vigencia. Conocemos esta figura lingüística de refuerzo de los prejuicios como repetición obstinada, propia de todo dogmatismo. Pero la conocemos también en la ciencia cuando, so pretexto de conocimiento sin presupuestos y de objetividad de la ciencia, se transfiere el método de una ciencia acreditada como la física, sin modificación metodológica, a otras áreas, como el conocimiento de la sociedad. Y sobre todo, como ocurre cada vez más en nuestro tiempo, cuando se invoca la ciencia como instancia suprema de procesos de decisión social. Eso es desconocer los intereses que se asocian al conocimiento, y esto sólo puede mostrarlo la hermenéutica. Podemos concebir esta reflexión hermenéutica como crítica de la ideología que pone a ésta en entredicho, es decir, que explica la presunta objetividad como expresión de la estabilidad de las relaciones de poder. La crítica de la ideología intenta explicitar y disolver con ayuda de la reflexión histórica y sociológica los prejuicios sociales imperantes, esto es, intenta deshacer el encubrimiento que preside la influencia incontrolada de tales prejuicios. Es una tarea de extrema dificultad. Porque el poner en duda lo obvio provoca siempre la resistencia de todas las evidencias prácticas. Pero aquí reside justamente la función de la teoría hermenéutica: ésta crea una disposición general capaz de bloquear la disposición especial de unos hábitos y prejuicios arraigados. La crítica de la ideología constituye una forma concreta de reflexión hermenéutica que intenta disolver críticamente un determinado género de prejuicios.

Pero la reflexión hermenéutica es de alcance universal. A diferencia de la ciencia, tiene que luchar por su reconocimiento incluso cuando no se trata del problema sociológico de crítica de la ideología, sino de una autoilustración de la metodología científica. La ciencia descansa en la particularidad de aquello que ella eleva a objeto con sus métodos objetivantes. Se define como ciencia metodológica moderna por una renuncia inicial a todo lo que se sustrae a sus procedimientos. Así produce la impresión de conocimiento global que oculta en realidad la defensa de ciertos prejuicios e intereses sociales. Piénsese en el papel del experto en la sociedad actual, cómo la voz del experto influye en la economía y en la política, en la guerra y en el derecho más que los estamentos políticos, que representan la voluntad de la sociedad.

Pero la crítica hermenéutica sólo adquiere su verdadera eficacia cuando llega a reflexionar sobre su propio esfuerzo crítico, es decir, sobre el propio condicionamiento y la dependencia en que se halla. Creo que la reflexión hermenéutica que esto realiza se aproxima más al ideal cognitivo porque hace tomar conciencia incluso de las ilusiones de la reflexión. Una conciencia crítica que encuentra en todo prejuicios

y dependencia, pero que se considera ella misma absoluta, es decir, libre de prejuicios e independiente, incurre necesariamente en ilusiones. Porque sólo es motivada por aquello cuya crítica ella es. Hay para ella una dependencia indestructible respecto a aquello que combate. La plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad, ya se presente como delirio de una ilustración absoluta, como delirio de una experiencia libre de los prejuicios de la tradición metafísica o como delirio de una superación de la ciencia por la crítica de la ideología. Creo, en todo caso, que la conciencia hermenéuticamente ilustrada pone de manifiesto una verdad superior al involucrarse en la reflexión. Su verdad es la verdad de la traducción. Su superioridad consiste en convertir lo extraño en propio al no disolverlo críticamente ni reproducirlo acríticamente, al revalidarlo interpretándolo con sus propios conceptos en su propio horizonte. La traducción puede hacer confluir lo ajeno y lo propio en una nueva figura, estableciendo el punto de verdad del otro frente a uno mismo. En esa forma de reflexión hermenéutica, lo dado lingüísticamente queda eliminado en cierto modo desde su propia estructura lingüística mundana. Pero esa misma realidad —y no nuestra opinión sobre ella— se inserta en una nueva interpretación lingüística del mundo. En este proceso de constante avance del pensamiento, en la aceptación del otro frente a sí mismo, se muestra el poder de la razón. Esta sabe que el conocimiento humano es y será limitado aun cuando sepa de su propio límite. La reflexión hermenéutica ejerce así una autocrítica de la conciencia pensante que retrotrae todas sus abstracciones, incluidos los conocimientos de las ciencias, al todo de la experiencia humana del mundo. La filosofía, que es siempre, expresamente o no, una crítica del pensamiento tradicional, es ese ejercicio hermenéutico que funde las totalidades estructurales que elabora el análisis semántico en el continuo de la traducción y la conceptuación en que existimos y desaparecemos.

# 14
# Lenguaje y comprensión (1970)

El problema de la comprensión ha ido adquiriendo actualidad en los últimos años, en parte al compás de la situación política y social del mundo y de la agravación de las tensiones que caracterizan nuestro presente. Se constata en todas partes que los esfuerzos de entendimiento entre las zonas, las naciones, los bloques o las generaciones parecen fracasar ante la falta de un lenguaje común y que los conceptos en uso hacen de estímulos que refuerzan los contrastes y agudizan las tensiones que se trata de eliminar. Baste recordar lo que ocurre con palabras como «democracia» o «libertad».

Así, no necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad. Todos los fenómenos de entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es aún un punto más radical. Enuncia que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento.

La tesis de que la comprensión tiene siempre un carácter lingüístico parece una afirmación provocativa. Nos basta observar nuestras propias experiencias para encontrar una serie de aparentes ejemplos en contra que muestran como el comprender mudo, silente, es el modo supremo e íntimo de comprensión. El que se esfuerza en escuchar el lenguaje, tropieza inmediatamente con tales fenómenos, como por ejemplo el «acuerdo tácito» o la «lectura del pensamiento». Pero cabe preguntar si no se trata, en cierto sentido, de diferentes modos de lingüisticidad. Espero poner más en claro por qué tiene sentido afirmar esto.

Pero ¿qué decir de otros fenómenos a los que apunta el lenguaje, como «el asombro que deja estupefacto» o la «muda admiración»?

Son fenómenos de los que podemos decir: eso nos deja sin habla. Y nos falta el lenguaje ante algo justamente por ser tan evidente su excesiva grandeza ante nuestra mirada cada vez más penetrante para que las palabras puedan agotarlo. ¿No es exagerado decir que el quedar sin habla es una forma más de lingüisticidad? ¿no estamos ante ese absurdo dogmatismo de los filósofos que se empeñan una y otra vez en poner las cosas cabeza abajo cuando están perfectamente sobre sus pies? Pero cuando alguien se queda sin habla, significa que ese alguien quisiera decir *tanto* que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje demuestra su *capacidad* de buscar expresión para *todo* —y la expresión «quedarse sin habla» es precisamente un modismo—, un lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia.

Intentaré mostrarlo, sobre todo, en el primero de los ejemplos lingüísticos en contra: hablamos de un «acuerdo tácito». ¿Qué valor hermenéutico tiene esta expresión lingüística? La problemática de la comprensión, objeto de tan múltiples debates especialmente en todas las ciencias que no ofrecen una exacta metodología de la verificación, consiste en que sólo se da una mera evidencia interna de la comprensión, que aparece de pronto, por ejemplo, cuando entiendo repentinamente una unidad fraseológica, un enunciado de alguien pronunciado en una determinada situación; es decir, cuando veo claro y percibo con qué razón dice el otro lo que dice, o con qué sinrazón. Tales experiencias de comprensión presuponen siempre las dificultades del comprender, la perturbación del consenso. El esfuerzo de comprensión empieza así cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador.

Los griegos utilizaban una palabra muy bella para expresar lo que paraliza nuestra comprensión: el *atopon*. Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta. La célebre teoría platónica según la cual la filosofía empieza con el asombro hace referencia a este desconcierto, a esta incompatibilidad con las expectativas pre-esquemáticas de nuestra orientación en el mundo, que da qué pensar. Aristóteles señala muy acertadamente en un pasaje que aquello que esperamos depende del grado de conocimiento que poseamos, y pone el ejemplo: cuando alguien se admira de que la raíz de dos sea irracional y que por tanto la relación entre la diagonal y la longitud de los lados de un cuadrado no sea expresable racionalmente, delata que no es matemático; un matemático se extrañaría de que alguien considerase racional esa relación. Tal desconcierto es relativo y hace referencia a un saber y a una penetración más profunda de las cosas. Todo este desconcierto, asombro e incompatibilidad en la comprensión invita siempre a avanzar, a un conocimiento más profundo.

Por eso afirmo que debemos desligar el fenómeno del comprender de la preferencia por los trastornos de comprensión, si no queremos perder de vista su lugar en el conjunto de nuestra realidad humana, incluso de nuestra realidad social. El entendimiento es el presupuesto cuando hay un trastorno de él. Los obstáculos para el entendimiento y el consenso, relativamente raros, plantean la tarea de la voluntad de comprensión, que debe llevar a la superación del malentendido. En otros términos: lejos de ser el ejemplo del «acuerdo tácito» una objeción contra la lingüisticidad del comprender, es lo que le garantiza a esa lingüisticidad su amplitud y universalidad. Esto me parece una verdad fundamental que conviene recordar de nuevo después de haber absolutizado durante algunos siglos el método de la ciencia moderna para nuestra propia autocomprensión.

La ciencia moderna es la ciencia nacida en el siglo XVII que se funda en la idea del método y de la garantía metodológica del progreso en el conocimiento. Ella ha cambiado radicalmente nuestro planeta privilegiando una forma de acceso al mundo que no es la única ni la más completa que poseemos. Es el acceso que prepara para nuestra acción, mediante el aislamiento metódico y la encuesta explícita —en el experimento—, los ámbitos particulares abordados con ese aislamiento. Tal fue la gran aportación de las ciencias matemáticas, especialmente de la mecánica galileana en el siglo XVII. Como se sabe, el descubrimiento de las leyes de la libre caída y del plano inclinado no se obtuvo por la mera observación. No existe el vacío. La libre caída es una abstracción. Todos recordamos nuestra extrañeza ante el experimento que presenciamos en el aula escolar viendo caer con la misma celeridad, en el vacío relativo, la lámina de plomo y la pluma de ave. Cuando Galileo hizo abstracción de la resistencia del medio, partió de unas condiciones que no se dan en la naturaleza. Pero sólo esa abstracción permite la descripción matemáticamente exacta de los factores que dan un resultado en la realidad natural y, con ello, la intervención controlada del hombre.

La mecánica construida por Galileo con ese procedimiento es la madre de nuestra civilización técnica. Así surgió un modo de conocimiento metódico muy definido que ha provocado la tensión entre nuestro conocimiento no-metódico del mundo, que abarca todo el ámbito de nuestra experiencia vital, y los logros cognoscitivos de la ciencia. La gran contribución filosófica de Kant fue el haber encontrado una solución conceptual convincente para esa tensión del pensamiento moderno. Porque la filosofía de los siglos XVII y XVIII se había agotado inútilmente en la tarea de conciliar el saber universal de la tradición metafísica con la nueva ciencia, un intento que no pudo alcanzar el verdadero equilibrio entre la ciencia racional basada en los conceptos y la ciencia empírica. Kant en cambio encontró la solución.

Su limitación crítica de la razón —haciendo suya la crítica inglesa a la metafísica— a lo dado en la experiencia significa la destrucción de la metafísica como ciencia racional dogmática; pero el «destructor universal», como calificaron los contemporáneos al dulce profesor de Königsberg, fue también el gran fundador de la filosofía moral sobre el estricto principio de la autonomía de la razón práctica. Al defender la libertad como un hecho singular de la razón humana, y ante la imposibilidad de concebir sin el postulado de la libertad la razón práctica y la existencia moral y social del hombre, dio una nueva legitimación al pensamiento, bajo el signo de la libertad, frente a todas las tendencias deterministas que derivan de la ciencia natural moderna. Su impulso filosófico-moral, en efecto, sobre todo en la versión de Fichte, subyace a los grandes pioneros de la «cosmovisión histórica»: Wilhelm von Humboldt, Ranke y, sobre todo, Droysen. Pero también Hegel y todos los pensadores influidos por él en sentido positivo o negativo están imbuidos de principio a fin del concepto de libertad, y por eso se mantienen plenamente abiertos a la filosofía frente al mero metodologismo de la ciencia histórica.

Y fue también esta relación entre la nueva ciencia y el ideal metodológico que ella comporta lo que desfiguró, por decirlo así, el fenómeno de la comprensión. Así como la naturaleza es para el investigador un territorio extraño e impenetrable al que él fuerza a hablar mediante el cálculo y la coacción, mediante el acoso del experimento, así también las ciencias que emplean la comprensión se ajustaron cada vez más al concepto metodológico de este género y por eso concibieron la comprensión preferentemente y en primer término como eliminación de malentendidos, como mediación de la distancia entre el yo y el tú. Pero ¿es el tú tan distante y ajeno como lo es por definición el objeto de la investigación experimental de la naturaleza? Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento restablecido. Esto confiere, a mi juicio, su plena legitimación a la universalidad de la comprensión.

Pero ¿por qué es el fenómeno de la comprensión un fenómeno lingüístico? ¿Por qué el «acuerdo tácito» al que llega tantas veces nuestra orientación en el mundo ha de significar una lingüisticidad? La pregunta así formulada lleva implícita la respuesta. Es el lenguaje el que construye y sustenta esta orientación común en el mundo. Hablar unos con otros no es primariamente discutir entre sí. Me parece significativo para las tensiones que se producen dentro de la modernidad que ésta utilice tanto el verbo «discutir». Hablar unos con otros tampoco es primariamente hablar sin entenderse. El hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado. La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no im-

pone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente. Por eso me parece justificada la afirmación de que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación.

Si yo parto de esta idea, eso no significa que en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje, de suerte que siempre sea posible —tal es el orgullo de nuestra razón—, cuando surge un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación. No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones. De ahí que sea también un grave error afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implica una actitud armonizadora o conservadora hacia nuestro mundo social. El «comprender» las circunstancias y las estructuras de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.

Este aparece una vez más en el modo de conversar y de llegar a un entendimiento. Se puede observar en el paso de una generación a otra. Cuando la historia universal camina con botas de siete leguas, como ha ocurrido quizá especialmente en el último siglo, el hombre es testigo de cómo nace un nuevo lenguaje. Lenguaje nuevo no significa aquí totalmente nuevo, pero sí más que un mero cambio expresivo del anterior. Con nuevos aspectos y nuevos objetivos se elabora y alumbra un hablar nuevo. El lenguaje nuevo dificulta el entendimiento, pero en el proceso comunicativo produce también una superación del obstáculo. Este es el menos el objetivo ideal de toda comunicación. Este objetivo podrá resultar inalcanzable en ciertas condiciones; entre ellas está especialmente la ruptura patológica del consenso interhumano que se caracteriza por la neurosis, y cabe preguntar si en la vida social el proceso comunicativo no puede servir también para la disfunción y el mantenimiento de una «falsa» conciencia. Esta es al menos la tesis de la crítica a la ideología: el enfrentamiento en situaciones sociales de intereses imposibilita prácticamente el hecho comunicativo como en el caso de la enfermedad

psíquica. Pero así como en este último caso la terapia consiste en insertar de nuevo al enfermo en la comunidad consensual de la sociedad, el sentido de la crítica a la ideología es justamente el de enderezar la falsa conciencia y fundamentar de nuevo un correcto entendimiento. Algunos casos especiales de consenso perturbado pueden exigir formas peculiares de restablecimiento que se basan en un conocimiento explícito del trastorno. Pero tales casos vienen a confirmar la función constitutiva del consenso como tal.

Es obvio además que el lenguaje desarrolla siempre su tensa vida en el antagonismo entre convencionalidad y ruptura revolucionaria. Todos hemos tenido un primer adiestramiento lingüístico en el período escolar. Lo que en la escuela no estaba permitido, nuestra sana fantasía lingüística lo encontraba correcto. Otro tanto ocurre con la enseñanza de los caracteres gráficos, que hace a menudo que el niño adquiera el gusto por el dibujo. En realidad la escuela suele ser una institución de conformismo social. Una institución más, obviamente. No quiero que se me malentienda como si tratara de señalar con el dedo a un acusado concreto. Mi idea es que eso es la sociedad, así actúa la sociedad, siempre en sentido normativo y conformista. Esto no significa en modo alguno que toda educación social sea siempre un proceso represivo ni que la formación lingüística sea un mero instrumento de esa represión. Porque el lenguaje vive, pese a todos los conformismos. Nacen nuevas situaciones y nuevos modos enunciativos derivados de los cambios de nuestra vida y nuestra experiencia. El antagonismo, que hace del lenguaje algo común y origina no obstante nuevos impulsos para la transformación de ese elemento común, persiste siempre.

Habrá que preguntar si esta relación entre el conformismo natural de la sociedad y las fuerzas que lo deshacen y que derivan de un conocimiento crítico no se ha modificado cualitativamente en una civilización técnica altamente industrializada. Siempre ha habido cambios imperceptibles en el uso y la vida del lenguaje, un nacer y morir de palabras y expresiones de moda; y la observación del cambio lingüístico ha permitido conocer las épocas especialmente críticas en su proceso de decadencia, como mostró Tucídides en la famosa descripción de las secuelas de la peste en la ciudad sitiada de Atenas. Pero en nuestras circunstancias actuales se trata quizá de algo cualitativamente nuevo y heterogéneo, cosa que no ocurrió entonces. Me refiero a la regulación lingüística dirigida. Parece una situación creada por la civilización técnica. Lo que llamamos regulación lingüística no es ya la imposición espontánea del maestro de escuela o de los órganos de la opinión pública, sino un instrumento de política, manejado deliberadamente. Utilizando un sistema de comunicación de control central, puede ejercer influencia creando regulaciones lingüísticas por una

vía técnica, por decirlo así. Un ejemplo actual que volvemos a encontrar precisamente ahora, abocados a un movimiento lingüístico que se transforma, es la designación de la otra mitad de Alemania como *Deutsche Demokratische Republik*, DDR (República democrática alemana). Como se sabe, esta denominación estuvo prohibida durante decenios por una regulación lingüística oficial y nadie podrá olvidar que la denominación *Mittel Deutschland* (Alemania central) recomendada para sustituirla tenía un fuerte acento político. Vamos a prescindir aquí de todas las cuestiones de contenido para ceñirnos al hecho en sí. La técnica de formación de la opinión pública otorga hoy a la reglamentación lingüística mediante control central una influencia que distorsiona extrañamente el conformismo natural de la sociedad. Uno de los problemas de nuestro presente es el de armonizar la política de formación de la opinión pública mediante control central con las exigencias, planteadas por la razón, de orientar la vida de la sociedad partiendo del pensamiento libre y del juicio crítico.

Conviene tener presente para la solución de este problema que justamente la característica de la ciencia es la de posibilitar la independencia respecto a la formación de la opinión pública y respecto a la política, y educar la formación del juicio desde el libre conocimiento. En su ámbito más propio, esto puede considerarse realmente como la característica de la ciencia. Pero ¿significa ello que la ciencia tiene influencia pública por su propia fuerza? Por mucho que la ciencia se empeñe en evitar todas las manipulaciones, la enorme estima pública de que goza lo impide. Esa estima misma limita constantemente la libertad crítica que tanto se admira en el investigador, invocando la autoridad de la ciencia cuando se trata en realidad de luchas políticas por el poder.

¿Hay un lenguaje propio de la ciencia que sea preciso escuchar? La expresión es ambigua, evidentemente. Por una parte, la ciencia forja sus propios medios lingüísticos para la fijación y el entendimiento comunicativo en el proceso de la investigación. Por otra parte, y es otro significado de la frase, la ciencia utiliza un lenguaje que pretende llegar a la conciencia pública y superar la legendaria ininteligibilidad de la ciencia. Pero ¿poseen los sistemas comunicativos desarrollados dentro de la investigación científica el carácter de un lenguaje propio? Cuando se habla en este sentido de lenguaje de la ciencia, se hace referencia a esos sistemas de comunicación que no derivan del lenguaje cotidiano. El mejor ejemplo es la matemática con su papel en las ciencias naturales. Lo que la matemática sea en sí, es un asunto privado suyo. Eso no lo saben ni siquiera los físicos. Lo que ella conoce, lo que sea su objeto, lo que sean sus cuestiones, todo eso es algo singular. Uno de los grandes milagros de la razón humana es que la matemática se desarrolle por su cuenta, se considere como razón y permanezca

fiel a sí misma; pero en tanto que lenguaje para hablar sobre el mundo, la matemática es un sistema de símbolos entre otros dentro del conjunto de nuestra situación lingüística, y no un lenguaje propio. El físico que, como se sabe, siempre se desconcierta cuando, fuera de sus ecuaciones, quiere explicar a otros o explicarse a sí mismo los cálculos que hizo, sufre la tensión propia de esta tarea de integración. Los grandes físicos se expresan a veces como los poetas. Todo lo que hacen los átomos, cómo capturan electrones y realizan otras operaciones honestas y astutas, todo eso parece un lenguaje de cuento de hadas con el que un físico intenta hacer comprensible para sí mismo y, hasta cierto punto, también para todos nosotros eso que él traduce exactamente en ecuaciones.

Pero esto significa que la matemática con la que el físico obtiene y formula sus conocimientos no es un lenguaje propio, sino que pertenece al instrumental lingüístico plural con el que expresa lo que quiere decir. Significa, en otros términos, que el habla científica es siempre el enlace de un lenguaje técnico o de expresiones técnicas —terminología especializada— con el lenguaje que en sí es vivo, evolutivo y cambiante. Esta tarea de integración y mediación encuentra en el físico su culminación muy específica porque él es, de todos los investigadores de la naturaleza, el que más habla en términos matemáticos. Justamente porque es el caso extremo de uso de un simbolismo ampliamente matemático resulta especialmente aleccionador. Ese metaforismo poético pone de manifiesto que, para la física, la matemática no pasa de ser una parte del lenguaje, mas no una parte autónoma. El lenguaje es autónomo cuando nutre su realidad de una u otra visión del mundo según las diversas culturas, como ocurre en las lenguas desarrolladas. Ahora bien, la cuestión es saber cuál es la relación entre el lenguaje o el pensamiento científico y el lenguaje o el pensamiento extracientífico. ¿La libertad y flexibilidad de nuestra habla cotidiana es una mera aproximación al lenguaje científico? Al que lo niega se le puede objetar que, si bien hoy parece que los lenguajes desarrollados son imprescindibles, todos tendremos que aplicarnos un poco más y llegaremos a entender las ecuaciones de la física sin utilizar palabras, y quizá seamos capaces de calcularnos a nosotros mismos y nuestros actos a base de ecuaciones; entonces no necesitaremos otro lenguaje que el de la ciencia. De hecho el cálculo de la lógica moderna tiene por meta ese lenguaje artificial unívoco. Pero es un tema debatido. Vico y Herder consideraron, en cambio, la poesía como el lenguaje primigenio del género humano y la intelectualización de los idiomas modernos como un triste destino y no como la perfección del lenguaje hablado. Este es el momento de formular esta pregunta: ¿es correcto afirmar que todo lenguaje busca, como su perfección, una aproximación gradual al lenguaje científico?

Para poder responderla voy a contraponer dos fenómenos. El primero es el *enunciado* y el otro la *palabra*. Analizaré primero ambos conceptos. Cuando digo *das Wort* (la palabra), no me refiero al vocablo cuyo plural es *die Wörte* (palabras) que figuran en el diccionario. Tampoco me refiero a la *Wort* cuyo plural es *die Worte* (las expresiones) y que forman con otras el complejo de la oración, sino que me refiero a la *Wort* (palabra) que se le puede dirigir a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital. Conviene recordar que detrás de este singular, «la palabra», está también el uso lingüístico del nuevo testamento. Pues al margen de lo que signifique el empezar con «la Palabra», que hace meditar profundamente a Fausto a la hora de traducir el evangelio de Juan... esa palabra vigorosa y activa no es para Goethe una palabra mágica, sino que apunta (sin alusión al hecho de la encarnación) más allá de lo unificante de la razón humana, a su «sed de existencia».

Cuando yo contrapongo en este sentido «la palabra» al «enunciado» es para dejar en claro también el sentido del segundo. Nos referimos al enunciado en combinaciones como «lógica enunciativa» o «cálculo enunciativo» dentro de la formalización matemática moderna de la lógica. Este modo expresivo que nos es familiar se remonta a una de las opciones más decisivas de nuestra cultura occidental, que es la construcción de la lógica partiendo de la enunciación. Aristóteles, el fundador de esta parte de la lógica, el gran analítico del proceso argumentativo del pensamiento lógico, utilizó para ello una formalización de los enunciados y de sus nexos conclusivos. Son bien conocidos los ejemplos de silogismo: todos los hombres son mortales, Darío es hombre, luego Darío es mortal. ¿Cuál es la abstracción que aquí se opera? Evidentemente, aquella en virtud de la cual sólo cuenta aquí lo enunciado. Todas las otras formas de lenguaje y de habla no son objeto de análisis; únicamente lo es el enunciado. La palabra griega es *apophansis, logos apophantikós*, es decir, el discurso, la proposición, cuyo único sentido es realizar el *apophainesthai*, la automanifestación de lo dicho. Es una proposición teórica en el sentido de que abstrae de todo lo que no dice expresamente. Sólo aquello que ella misma manifiesta con su enunciación constituye aquí el objeto del análisis y el fundamento de la conclusión lógica.

Cabe preguntar ahora si se dan esas frases enunciativas puras, cuándo y dónde. En cualquier caso el enunciado no es la única forma discursiva que existe. Aristóteles habla de ello en el contexto de su teoría del enunciado, y está claro el punto de referencia: por ejemplo, la súplica y la petición, la maldición o el mandato. Hay que considerar también uno de los fenómenos intermedios más enigmáticos: la pregunta, que implica esencialmente estar tan próximo al enunciado como

ningún otro de estos otros fenómenos lingüísticos y que no admite evidentemente ninguna lógica en el sentido de la lógica enunciativa. Quizá se dé una lógica de la pregunta. Esa lógica podría implicar, entre otras cosas, que la respuesta a una pregunta suscita necesariamente nuevas preguntas. Quizá se dé también una lógica de la petición que implicara, por ejemplo, que la primera petición nunca sea la última. Pero ¿cabe llamar a eso «lógica»? ¿o ésta sólo concierne a la estructura de los enunciados puros? ¿cómo deslindar entonces lo que es un enunciado? ¿se puede aislar un enunciado de su contexto motivacional?

En la metodología de la ciencia moderna no es frecuente tocar estos puntos. Porque lo esencial de la metodología de la ciencia es que sus enunciados son una especie de tesorería de verdades metodológicamente garantizadas. Como cualquier casa del tesoro, la de la ciencia posee un caudal para el suministro discrecional. La esencia de la ciencia moderna consiste, efectivamente, en que enriquece constantemente el caudal de conocimientos para su empleo discrecional. Los problemas de responsabilidad social y humana de la ciencia que tanto pesan en nuestra conciencia desde Hiroshima se agudizan como consecuencia del proceso metodológico de la ciencia moderna, que no puede dominar los fines a los que se aplican sus conocimientos como domina sus propias relaciones lógicas. Es la abstracción metodológica de la ciencia moderna la que le ha proporcionado los éxitos al posibilitar la aplicación práctica que llamamos técnica. Por eso la técnica como aplicación de la ciencia no es a su vez controlable. Yo no soy un fatalista ni un profeta de calamidades por dudar de que la ciencia pueda autolimitarse. Lo que creo es que no será la ciencia, sino nuestra capacidad humana y política global la que pueda garantizar la aplicación razonable de nuestro saber o, en todo caso, hacer que evitemos las catástrofes extremas. Esto equivale a reconocer que el aislamiento de la verdad enunciativa y de la lógica basada en la frase enunciativa son perfectamente legítimos en la ciencia moderna... pero hemos tenido que pagar el alto precio que esa ciencia no puede ahorrarnos: la imposibilidad de poner coto mediante la razón teórica y con los recursos de la ciencia a la universalidad de las posibilidades de transformación que ésta nos depara. Es indudable que rigen aquí los enunciados «puros»; pero eso significa que en ellos se expresa un saber capaz de ser utilizado para todos los fines posibles.

Yo me pregunto si este mismo ejemplo en el que las frases enunciativas aisladas aparecen como fundamento del poder de la técnica configuradora del mundo no demuestra en realidad que los enunciados nunca se presentan totalmente aislados. ¿No será que también los enunciados están siempre motivados? La abstracción y la concentración en la posibilidad transformadora, que llevó en el siglo XVII al

gran esquema metodológico de la ciencia moderna, supone una ruptura con las concepciones religiosas del mundo medieval y la opción por la modestia y la emancipación. Tal es la base motivacional de un afán de saber que es a la vez capacidad productiva y por eso desprecia cualquier limitación o control. En las grandes culturas orientales, en cambio, el saber se caracteriza por el control de su aplicación técnica por parte de las fuerzas aglutinantes de la razón social, hasta quedar irrealizadas las posibilidades de la propia capacidad. Qué fuerzas, de las que nosotros carecemos, hacían posible esa situación, es una pregunta para el investigador religioso, para el historiador cultural y en definitiva también para el filósofo, aun inexistente, que esté realmente familiarizado con la lengua y la cultura chinas.

En cualquier caso, creo que el ejemplo extremo de la cultura científica y técnica moderna muestra que el aislamiento del enunciado, su independencia de todo contexto motivacional parece algo problemático si se considera el conjunto de la ciencia. Es, pues, correcto afirmar que lo que entendemos por enunciado nunca está exento de motivaciones. Hay fenómenos especialmente polivalentes, como el interrogatorio o la declaración de los testigos. Por razones de jurisprudencia o de necesidad de búsqueda jurídica se le formulan al testigo, al menos en ciertos casos, algunas preguntas sin que él sepa por qué se le formulan. El valor de la declaración del testigo estriba únicamente en que éste no puede hacerla como descargo o cargo del acusado, porque no conoce el contexto que debe aclararse. Ahora bien, el que ha sido alguna vez testigo o víctima de un interrogatorio sabrá lo terrible que es tener que contestar a preguntas sin saber por qué se formulan. La ficción del enunciado «puro» se corresponde en ese tipo de declaraciones de testigos con el no menos ficticio «atenerse estrictamente» a los hechos, y es justamente esta limitación ficticia a lo fáctico lo que da su oportunidad a los abogados. El ejemplo extremo del tribunal nos enseña, pues, que hablamos siempre motivados y que no hacemos una declaración o enunciado, sino que respondemos. Pero responder a una pregunta significa percibir el sentido de la pregunta y con él el transfondo motivacional. Se sabe que nada es tan difícil como tener que contestar a preguntas «necias», esto es, preguntas que se formulan tan sesgadamente que no sugieren ningún sentido preciso.

Esto pone en claro que nunca un enunciado posee su pleno sentido en sí mismo. En lógica se conoce esto desde hace tiempo como el problema de la ocasionalidad. Las expresiones «ocasionales» que aparecen en todos los lenguajes se caracterizan por carecer por sí mismas de su pleno sentido como las otras expresiones. No se puede comprender lo que significa «aquí» por lo dicho o escrito, sino que es preciso saber dónde es dicho o escrito. «Aquí» requiere para su significado la concreción por la ocasión, la *occasio* en que fue dicho el

adverbio. Las expresiones de este tipo ofrecían un interés especial para el análisis lógico-fenomenológico, porque se puede comprobar que estos significados incluyen la situación y la ocasión en su propio contenido semántico. El problema especial de las expresiones «ocasionales» parece necesitar de una ampliación en muchos aspectos. Así lo hizo Hans Lipps en sus *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik* (Investigaciones de lógica hermenéutica)[14], y algo similar ocurre en la analítica inglesa moderna; por ejemplo, en los «austinianos» o seguidores de Austin hay una problemática importante a la que éste dio expresión: «how to do things with words» (cómo hacer cosas con palabras)[15]. Son ejemplos de formas de lenguaje que involucran por sí mismas la acción y que difieren con especial nitidez del concepto puro de enunciado.

Contrapongamos a este concepto de enunciado aislado, con sus límites difusos, la «palabra», pero no como unidad mínima del lenguaje. La palabra que alguien dice o a alguien se le dice no es ese elemento gramatical de un análisis lingüístico cuyo carácter secundario frente a la melodía de la frase se puede mostrar en fenómenos concretos de aprendizaje de idiomas. La palabra que cabe considerar realmente como una unidad mínima de sentido no es la palabra en la que se produce la articulación de un discurso como último componente. Pero esta palabra tampoco es el nombre, y hablar no es nombrar, concretamente porque el nombre y el nombrar, como hace ver el relato del Génesis, encierran la falsa implicación de la imposición de nombres. Nuestra relación lingüística fundamental no consiste en poseer la libertad de imponer nombres: la primera palabra no existe. El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras. Tampoco puedo decir que «introduzco una palabra». Hay muchas personas que lo dicen, pero exageran enormemente. No son ellas las que introducen la palabra. En el mejor de los casos proponen una expresión o acuñan un término que definen. Pero no depende de ellas que ese término sea una palabra. La palabra se introduce a sí misma. Sólo se convierte en palabra cuando ha pasado al uso comunicativo. Esto no ocurre en virtud del acto introductor de alguien que la ha propuesto, sino que se produce cuando y porque la palabra «se ha introducido». La expresión «uso lingüístico» evoca representaciones que están al margen de nuestra experiencia lingüística del mundo. La expresión sugiere que tenemos guardadas las palabras en el bolsillo y echamos mano de ellas cuando las necesitamos, como si el uso lingüístico estuviera al arbitrio del que utiliza el lenguaje. El lenguaje no depende del que lo usa. La expresión «uso lingüístico» dice también, en realidad, que el lenguaje se resiste al

14. Tübingen 1938, ahora en *Werke* II, Frankfurt 1976.
15. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1990.

abuso. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno expresa una exigencia del lenguaje no reducible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del «lenguaje».

La palabra tampoco se puede definir plenamente por la «unidad ideal» del significado verbal de los signos o de otros fenómenos expresivos. Es cierto que una de las aportaciones lógicas y fenomenológicas más importantes a principios de nuestro siglo consistió en que la fenomenología, especialmente Husserl en sus *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), elaboró la distinción entre el resto de los signos y el significado de las palabras. Husserl hizo ver que el significado de una palabra nada tiene que ver con las imágenes de representación psíquica que aparecen en su uso. La idealización que adquiere una palabra por el hecho de poseer un significado —y siempre uno determinado— la hace diferir de todo otro sentido del término «significado»; por ejemplo, del significado-señal. Pero, aun siendo fundamental la idea de que el significado de una palabra no es de naturaleza psíquica, resulta insuficiente hablar de unidad ideal de un significado verbal. El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama semántica oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla. Sólo en la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso al reajustarse éstos entre sí.

Esto aparece con especial claridad en la comprensión de textos en lengua extraña. Ahí vemos cómo se estabiliza lentamente la oscilación de los significados verbales en el examen y reproducción de la unidad de sentido de una construcción fraseológica. Esto mismo no pasa de ser, obviamente, una descripción muy imperfecta. Basta recordar el fenómeno de la traducción para ver lo imperfecta que es esta descripción. Porque la miseria de la traducción consiste en que la unidad de sentido que posee una frase no se puede alcanzar mediante la simple coordinación de las frases de un idioma con las del otro; aparecen así esos horribles productos que nos suelen ofrecer los libros traducidos: letra sin espíritu. Lo que falta en ellos, y que constituye el lenguaje, es que una palabra engendre la otra, que cada palabra sea suscitada por la otra y al mismo tiempo mantenga abierta la marcha del discurso. Una frase traducida, si un maestro de la traducción no la ha transformado tan radicalmente que no se advierta ya la presencia latente de otra frase viva, es como un plano frente al paisaje mismo. El significado de una palabra no está presente únicamente en el sistema y en

el contexto, sino que ese estar-en-un-contexto implica a la vez que el significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto dé univocidad al sentido respectivo. El sentido literal que corresponde a la palabra en el discurso concreto no es sólo lo que está presente. Hay algo más que está co-presente, y la presencia de este elemento co-presente constituye la fuerza evolutiva que reside en el discurso vivo. Por eso cabe afirmar que el lenguaje apunta siempre al espacio abierto de su continuación. Siempre queda más y más por decir en la dirección iniciada por el lenguaje. Ahí se funda la verdad de la tesis según la cual el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la «conversación».

Si el fenómeno del lenguaje no se contempla desde el enunciado aislado, sino desde la totalidad de nuestra conducta en el mundo, que es a la vez un vivir en diálogo, se podrá comprender mejor por qué el fenómeno del lenguaje es tan enigmático, atractivo y opaco al mismo tiempo. Hablar es la acción de máximo autoolvido que realizamos como seres racionales Todos conocen la experiencia de paralizarse en el propio lenguaje y ver como se escapan las palabras desde el momento en que se fija la atención en ellas. Una pequeña anécdota que viví con mi hija pequeña puede ilustrarlo: quería escribir la palabra *Erdbeeren* (fresas) y preguntó cómo se escribía. Cuando se lo dijeron, comentó: «qué raro, ahora que la oigo, la palabra no me dice nada. Sólo cuando la olvide estaré otra vez en ella». Estar en la palabra hasta perderla como objeto es el modo fundamental de todo comportamiento lingüístico. El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios. Dentro de la unidad vital del lenguaje, el lenguaje de la ciencia es sólo un momento integrado, y se dan especialmente modos de palabra como los que encontramos en el lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la palabra es algo diferente del tránsito al mundo en olvido de sí. Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello de que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje.

# 15

# ¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento? (1973)

Lo primero que debemos aclarar es por qué esta pregunta constituye para nosotros un problema. ¿Qué sospecha o qué crítica a nuestro pensamiento subyace en ella? La duda radical es si podemos evadirnos del círculo mágico de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar mediado lingüísticamente, y si sabemos exponernos al encuentro con una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas. Esta sospecha se da en las condiciones actuales, es decir, ante la inquietud generalizada de nuestra conciencia existencial en relación con el futuro de la humanidad, como un creciente recelo de que, de seguir impulsando la industrialización y explotación de nuestro trabajo humano y organizando nuestro planeta a modo de una inmensa fábrica, pongamos en peligro las condiciones vitales del ser humano tanto en el plano biológico como en el plano de sus ideales humanos hasta llegar a la autodestrucción. Por eso nos preguntamos hoy con especial preocupación si no hay algo erróneo en nuestra conducta dentro del mundo y si ya nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje no alberga ciertos prejuicios o, lo que sería peor, si estamos embarcados en procesos irresistibles que se remontan a la estructura lingüística de nuestra primera experiencia del mundo y corremos a un callejón sin salida. Vamos comprendiendo lentamente que, de seguir así, —y esto cabe predecirlo con certeza, aunque no para mañana mismo—, la vida en el planeta será imposible. Es tan fácil predecirlo como lo sería la predicción de un choque con otro astro sobre la base de cálculos astronómicos. Por eso es un tema de auténtica actualidad el saber si es realmente el lenguaje el culpable de que nos encontremos en esta situación.

Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo.

Y pensarse algo significa decirse algo. En este sentido Platón conoció a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante transcenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y de objeción. Y si algo caracteriza a nuestro pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. Esto nos diferencia de ese ideal de un espíritu infinito para el cual todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición. Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia. Pero esto significa que no tenemos otro camino de orden y orientación que el que ha llevado desde los datos de experiencia a los esquemas que conocemos como el concepto o como lo general que hace del caso respectivo ejemplo particular suyo.

Aristóteles lo expuso bellamente en una espléndida imagen sobre este camino de toda experiencia hasta llegar al concepto y a lo universal[16]. Señala cómo se forma de muchas percepciones la unidad de una experiencia y cómo se forma lentamente de la pluralidad de las experiencias algo así como una conciencia de lo general que se conserva en este flujo de aspectos cambiantes de la vida de experiencia. Y encontró un hermoso símil para expresarlo. La pregunta es cómo se llega a este conocimiento de lo general. ¿Acumulando experiencias, reiterando las mismas experiencias y reconociéndolas como idénticas? Por supuesto, pero ahí radica el problema: ¿qué significa conocerlas «como idénticas» y cuándo se produce la unidad de un universal? Es como cuando un ejército está en fuga. Alguien empieza por fin a mirar atrás para ver lo cerca que está el enemigo; ve que no está tan cerca y se detiene un instante, y un segundo soldado hace otro tanto. El primero, el segundo y el tercero no son el todo... y sin embargo al final se detiene todo el ejército. Lo mismo ocurre con el aprendizaje del habla. No hay una primera palabra, y sin embargo crecemos a medida que aprendemos a hablar y nos familiarizamos con el mundo. ¿No se sigue de ahí que todo depende de cómo asimilemos los esquemas de nuestra futura orientación en el mundo mediante el aprendizaje del habla y de todo lo que asimilamos por la vía del diálogo? Es el proceso que hoy se llama «socialización»: la maduración en la conducta social. Es también, necesariamente, una aceptación de compromisos, de una vida social regida por éstos y consiguientemente sospechosa de ideología. Así como el aprendizaje del habla es en el fondo un constante ejercicio de expresiones y temas, también nuestra

16. *An. Post.* B 19, 100 a 3 ss.

formación en creencias y opiniones es un camino para moverse en una estructura preformada de articulaciones significativas. ¿Qué hay de verdad en eso? ¿cómo se logra fluidificar este material preformado de expresiones y fórmulas para alcanzar esa perfección que proporciona el raro sentimiento de haber dicho realmente lo que se quería decir?

Lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional. La cuestión es saber si llegamos tan lejos en nuestra propia autocomprensión como creemos llegar a veces en esos contados casos que acabo de describir, en que alguien dice realmente lo que quiere decir. Pero ¿significa eso llegar tan lejos que se entiende lo que realmente es? Ambas cosas, la comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Y yo creo sin embargo que justamente porque este diálogo es interminable, porque esta orientación objetiva que se nos ofrece en esquemas preformados del discurso entra constantemente en el proceso espontáneo de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros mismos, por todo ello se nos abre así la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma. Tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje.

Es, pues, la pretensión de universalidad de la comprensión y del lenguaje lo que voy a defender con razones. Podemos convertir todo en lenguaje y podemos tratar de ponernos de acuerdo sobre todo. Es cierto que permanecemos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad y que sólo un diálogo infinito podría satisfacer plenamente esta pretensión. Pero eso es algo obvio. La pregunta es más bien: ¿no hay una serie de graves objeciones contra la universalidad de nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje? Aquí aparece la tesis de la relatividad de todas las cosmovisiones lingüísticas, tesis que los americanos extrajeron del legado humboldtiano y enriquecieron con nuevas reflexiones sobre la investigación empírica, según la cual las lenguas son modos de ver y de concebir el mundo, de suerte que es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo. Los aforismos de Nietzsche sobre la «voluntad de poder» incluyen ya la observación de que la verdadera obra creadora de Dios consiste en haber producido la gramática, esto es, habernos instalado en estos esquemas de nuestro dominio del mundo sin que podamos evadirnos de ellos. ¿No es irremediable esta dependencia del pensamiento respecto a nuestras posibilidades lingüísticas y a nuestros hábitos lingüísticos? ¿y qué significa para nuestro futuro que nos encontremos en un mundo que empieza a configurarse como una cultura intercontinental compensada que nos

impedirá seguir hablando exclusivamente, con la obviedad de antes, de la filosofía occidental? ¿no nos da qué pensar el hecho de que todo nuestro lenguaje conceptual filosófico y el lenguaje transferido de éste a las ciencias y adaptado a ellas constituya sólo una de estas perspectivas del mundo, y de origen griego en última instancia? Es el lenguaje de la metafísica, cuyas categorías conocemos por la gramática, como sujeto y predicado, como *nomen* y *verbum,* sustantivo y verbo. Presentimos con la conciencia planetaria que hoy está despertando que el concepto de verbo, por ejemplo, viene a esquematizar toda nuestra cultura europea. Detrás está siempre la inquietante pregunta de si en todo nuestro pensamiento e incluso en la disolución crítica de todos los conceptos metafísicos, como substancia y accidentes, sujeto y atributos, etc., incluyendo toda nuestra lógica predicativa, nos limitamos a seguir los esquemas formados milenios antes de cualquier tradición escrita en la familia de pueblos indoeuropeos como estructura lingüística y concepción del mundo. Es una pregunta que nos formulamos justamente hoy, cuando estamos quizá al final de esta cultura lingüística que se anuncia lentamente con la civilización técnica y sus simbolismos matemáticos.

No se trata de una sospecha contra el lenguaje; hay que preguntar realmente hasta qué punto todo está predeterminado desde el lenguaje. ¿Fue en definitiva un lance en el juego de azar antes de toda historia mundial el que nos ató a nuestro pensamiento a través del lenguaje y que, de seguir así, llevará a la autodestrucción técnica de la humanidad?

Frente a eso cabría preguntar si con tal sospecha no descalificamos artificialmente nuestra propia razón. ¿No estamos aquí en un suelo común, conscientes de que hablamos de algo real y de que no me mueve un afán de emborronar el cuadro idílico de los filósofos cuando hablo de un peligro de autodestrucción de la humanidad que viene de lejos y veo en la historia occidental una tendencia que Heidegger nos ha enseñado a calibrar recientemente? Con el tiempo, esta visión formará parte de la conciencia obvia de la humanidad. Hoy lo vemos con creciente claridad, y lo hemos aprendido sobre todo de la técnica. La estructura conceptual inspirada en la filosofía occidental ha asentado la voluntad de dominio, en un largo recorrido histórico, como experiencia básica de la realidad. ¿Hemos de creer que esto que empezamos hoy a conocer supone unas barreras infranqueables?

La segunda objeción que nos sale al paso ha sido lanzada especialmente por Habermas contra mis teorías. Es la cuestión de si no se subestiman los modos de experiencia extralingüística cuando se afirma, como hago yo, que gracias al lenguaje articulamos la experiencia del mundo como una experiencia común. Desde luego que la pluralidad de los idiomas no representa ninguna objeción. Esta relatividad no es

un obstáculo insalvable, como sabe todo el que es capaz de pensar un poco en otros idiomas. Pero ¿no hay otras experiencias de la realidad que sean de carácter no lingüístico? Está la experiencia del poder y la experiencia del trabajo. Son los dos argumentos que esgrime Habermas[17] contra la universalidad del postulado hermenéutico, interpretando, no sé por qué, el acuerdo lingüístico como una especie de círculo cerrado del movimiento inmanente de sentido y llamando a eso la tradición cultural de los pueblos. Ahora bien, la tradición cultural de los pueblos es ante todo una tradición de formas de poder y artes de dominación, de ideales de libertad, esquemas de orden, etc. ¿Quién negará que nuestras posibilidades humanas no residen exclusivamente en el lenguaje? Hay que reconocer que toda la experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje. ¿No es un encuentro con la realidad lo que articulamos en la comunicación lingüística? El encuentro con el poder y con la servidumbre lleva a la formación de nuestras ideas políticas, y es el mundo del trabajo, el mundo de la competencia, de la capacitación, lo que conocemos en el aprendizaje de los procesos laborales como vía de nuestra autobúsqueda humana. Sería una falsa abstracción creer que no son sobre todo las experiencias concretas de nuestra existencia humana en el poder y en el trabajo las que confieren a nuestra autocomprensión humana, a nuestras valoraciones, a nuestro diálogo con nosotros mismos su realidad concreta y su función crítica. El hecho de que nos movamos en un mundo lingüístico y nos insertemos en nuestro mundo a través de la experiencia lingüísticamente preformada no nos priva en absoluto de la posibilidad de crítica. Al contrario, se nos abre la posibilidad de superar nuestras convenciones y todas nuestras experiencias pre-esquematizadas al aceptar un nuevo examen crítico y unas nuevas experiencias en diálogo con otros, con los disidentes. En el fondo, el tema de nuestro mundo sigue siendo el que fue desde el comienzo: la conformación lingüística en convenciones, en normas sociales que implican siempre el mundo de experiencia humana en el que nos vemos precisados a utilizar nuestra capacidad de juicio, es decir, nuestra posibilidad de afrontar críticamente todas las convenciones. Esa capacidad de juicio es en realidad producto de la virtualidad lingüística de nuestra razón, y ésta no se ve obstaculizada por el lenguaje. Ahora bien, es cierto que nuestra experiencia del mundo no se produce sólo en el aprendizaje del habla ni en el ejercicio lingüístico. Hay una experiencia prelingüística del mundo, como sostiene Habermas remitiendo a las investigaciones de Piaget. Se da el lenguaje de los

17. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en R. Bubner-K. Cramer-R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. FS für H.-G. Gadamer* (2 vols.) I, Tübingen 1970, 73-104, y mi ensayo *La universalidad del problema hermenéutico, infra* 213s.

gestos, muecas y ademanes que nos unen, se da la risa y el llanto, cuya hermenéutica ha señalado H. Plessner, y se da el mundo construido por la ciencia, mundo en el que al final los lenguajes exactos de los simbolismos matemáticos facilitan la base firme de las teorías y han ofrecido una capacidad de hacer y de manipular que se nos presenta como una especie de autorretrato del *homo faber*, de la ingeniosidad técnica del ser humano. Pero todas estas formas de autorrepresentación humana deben integrarse constantemente en ese diálogo interno del alma consigo misma.

Yo reconozco que estos fenómenos indican que detrás de todas las relatividades de lenguajes y convenciones hay algo común que no es ya lenguaje, sino un algo común orientado a una posible lingüistización a la que quizá no cuadraría tan mal el nombre de «razón». Hay, sin embargo, algo que caracteriza al lenguaje como tal, y es que el lenguaje como lenguaje se puede distinguir en forma peculiar de los otros procesos de comunicación. Llamamos a este elemento distintivo el escribir y la escrituralidad. ¿Qué significa que algo que de modo tan intuitivo y vivo es indisociable, como el discurso persuasivo de uno con otro o de uno consigo mismo, pueda adoptar la forma rígida de unos rasgos escritos que se pueden descifrar y leer y elevar a un nuevo acto de sentido, sobre todo teniendo en cuenta que nuestro mundo en su integridad es más o menos —quizá ya no por mucho tiempo— una obra literaria, un mundo administrado por el escribir y la escrituralidad? ¿En qué se basa la universalidad de esta escritura y qué acontece en ella? Yo diría, dejando aparte todas las diferencias de la escritura, que cada escrito, para ser comprendido, requiere una especie de tránsito al oído interior. Esto es obvio cuando se trata de poesía y materias similares, y en filosofía yo acostumbro a decir a mis alumnos: debéis aguzar el oído, habéis de saber que cuando lleváis una palabra a la boca no utilizáis a discreción una herramienta que, si no os sirve, lanzáis al rincón, sino que os habéis situado en una dirección de pensamiento que viene de lejos y os desborda. Realizamos siempre una especie de reproducción. Yo la llamaría «traducción» en un sentido muy amplio. Pensemos un momento en ese hecho que es la traducción, es decir, pasar algo muerto a la nueva realidad del «comprender leyendo» o a la nueva realidad del comprender en otra lengua, que es la nuestra, de algo que se expresó en una lengua extraña y ha quedado como texto.

El proceso de traducción encierra en el fondo todo el secreto de la explicación humana del mundo y de la comunicación social. Traducir es una unidad indisoluble de anticipación implícita, avance global del sentido y fijación explícita de lo así anticipado. Todo lenguaje tiene algo de este tipo de anticipación y fijación. Heinrich von Kleist escribió un bello artículo titulado «Sobre la paulatina elaboración de las ideas

en el discurso». Si de mí dependiera, todo profesor debería firmar un certificado de haber leído este artículo antes de examinar a un alumno. El artículo describe la experiencia que hizo Heinrich von Kleist en el examen de licenciatura de Derecho en Berlín. También entonces los exámenes eran públicos, pero sólo podían asistir a ellos futuros examinandos (creo que hoy ocurre lo mismo). Heinrich von Kleist cuenta cómo transcurre un examen, cómo el profesor «dispara» una pregunta y entonces el alumno debe «disparar» una respuesta. Todos sabemos que una pregunta cuya respuesta todos conocen sólo pueden contestarla los necios. La pregunta debe «colocarse», plantearse, y esto quiere decir que implica una apertura donde caben diversas posibilidades de respuesta. Que la respuesta dada sea razonable, es el único resultado del examen que cabe evaluar. Una respuesta «correcta» pueden encontrarla los ordenadores y los papagayos con mucha mayor celeridad. Heinrich von Kleist expresó esta experiencia en una bella frase: debe funcionar el volante de impulsión. En el habla ocurre que una palabra trae otra y así se extiende nuestro pensamiento. Esa es la palabra real que se ofrece por sí misma en el lenguaje partiendo de vocabularios y usos lingüísticos pre-esquematizados. Se pronuncia la palabra, y ella le conduce a uno hacia unas consecuencias y objetivos que quizá uno no había previsto. La base de la universalidad del acceso lingüístico al mundo es que nuestro conocimiento de éste —por decirlo en un símil— no se nos ofrece como un texto interminable que aprendemos a recitar penosa y fragmentariamente. La palabra «recitar» indica que no se trata de «habla». Recitar es lo contrario de hablar. El que recita sabe lo que viene y no se concede la ventaja de la ocurrencia. Todos conocemos la experiencia del mal actor que recita dando la impresión de que al decir la primera frase está pensando en la siguiente. En realidad eso no es hablar. El hablar implica afrontar el riesgo de poner algo y atenerse a sus implicaciones. Yo diría, resumiendo, que el verdadero malentendido en la cuestión de la lingüisticidad de nuestra comprensión es un malentendido sobre el lenguaje, como si éste fuese un inventario contingente de palabras y frases, de conceptos, opiniones y modos de ver. El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material.

# 16
# La incapacidad para el diálogo (1971)

El problema que aquí se plantea salta a la vista, y también el hecho en que se funda. ¿Está desapareciendo el arte de la conversación? ¿No observamos en la vida social de nuestro tiempo una creciente monologización de la conducta humana? ¿Es un fenómeno general de nuestra civilización que se relaciona con el modo de pensar científico-técnico de la misma? ¿O son ciertas experiencias de autoenajenación y soledad del mundo moderno las que les cierran la boca a los más jóvenes? ¿O es un decidido rechazo de toda voluntad de consenso y la rebelión contra el falso consenso reinante en la vida pública lo que otros llaman incapacidad para el diálogo? Tales son las preguntas que se agolpan al abordar este tema.

La capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano. Aristóteles definió al hombre como el ser dotado de lenguaje, y el lenguaje se da sólo en el diálogo. Aunque el lenguaje sea codificable y pueda encontrar una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura, su propia vitalidad, su envejecimiento y su renovación, su deterioro y su depuración hasta alcanzar las formas estilísticas del arte literario, todo eso vive del intercambio dinámico de los interlocutores. El lenguaje sólo existe en la conversación.

Pero ¡qué variado es el papel que desempeña la conversación entre las personas! Yo pude observar una vez en un hotel berlinés una delegación militar de oficiales finlandeses que estaban sentados alrededor de una gran mesa redonda, silenciosos y ensimismados, y entre cada uno de ellos y sus vecinos se extendía la vasta tundra de su paisaje anímico como una distancia insalvable. ¿Y qué viajero nórdico no ha admirado el constante bullir de la conversación que llena los mercados y las plazas de países meridionales como España e Italia? Pero quizá no se pueda considerar lo primero como una falta de disposición al diálogo ni lo segundo como un talento especial para él. Porque el diálogo es quizá algo diferente del estilo de trato más o menos ruidoso en la vida social. Y la queja sobre la incapacidad para el diálogo no

se refiere desde luego a eso. El diálogo debe entenderse aquí en un sentido más ambicioso.

Tratemos de ilustrarlo con un fenómeno opuesto que tal vez haya influido en esa creciente incapacidad para el diálogo: me refiero a la conversación telefónica. Nos hemos habituado a sostener largas conversaciones por teléfono y las personas que están próximas apenas advierten el empobrecimiento comunicativo que supone el teléfono por su limitación a lo acústico. Pero el problema del diálogo no se plantea en aquellos casos en que la estrecha unión de dos personas va tejiendo los hilos de la conversación. La cuestión de la incapacidad para el diálogo se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro. La experiencia de la conversación telefónica resulta aquí significativa como un negativo fotográfico. Apenas es posible conocer por teléfono la disposición abierta del otro para emprender una conversación, y nadie podrá hacer por teléfono esa experiencia por la que las personas suelen aproximarse unas a otras, entran paso a paso en diálogo y se ven envueltas finalmente en él, hasta surgir una primera comunión irrompible entre los interlocutores. He dicho que la conversación telefónica es una especie de negativo fotográfico. Porque la proximidad artificial creada por el hilo telefónico quiebra imperceptiblemente la esfera del tanteo y de la escucha que permite acercarse a las personas. Toda llamada telefónica tiene algo de esa brutalidad del molestar y ser molestado, por mucho que el interlocutor asegure que le alegra mucho la llamada.

Esta comparación permite entrever cuáles son las condiciones del verdadero diálogo para que éste pueda llevar a lo profundo de la comunión humana y cuáles son las resistencias que ofrece la civilización moderna para que ese diálogo sea efectivo. La técnica moderna de información, que quizá se encuentra en los inicios de su perfección técnica y, de creer a sus profetas, pronto arrumbará por inútiles el libro y el periódico y tanto más la auténtica enseñanza que irradia de los encuentros humanos, nos evoca por contraste su polo opuesto: los carismáticos del diálogo que cambiaron el mundo: Confucio y Gautama Buda, Jesús y Sócrates. Nosotros leemos sus diálogos, pero son transcripciones hechas por otros que no pueden conservar ni reproducir el verdadero carisma del diálogo, presente sólo en la espontaneidad viva de la pregunta y la respuesta, del decir y dejarse decir. Estas transcripciones poseen, sin embargo, una fuerza documental especial. Son en cierto sentido literatura, es decir, presuponen un arte de escribir que sabe diseñar con recursos literarios una realidad viva. Pero a diferencia de los juegos poéticos de la imaginación, esas transcripciones ofrecen una singular transparencia, denotando que detrás de ellas estaba la verdadera realidad y el verdadero acontecer. El teólogo Franz

Overbeck lo ha observado con acierto, y en su aplicación al nuevo testamento acuñó el concepto de «literatura primigenia», que subyace en la literatura propiamente dicha como el «tiempo inmemorial» en el tiempo histórico.

Conviene orientarse también aquí en otro fenómeno análogo. La incapacidad para el diálogo no es el único fenómeno de carencia comunicativa que conocemos. Observamos desde hace más tiempo la desaparición de la carta y la correspondencia. Los grandes escritores de cartas del siglo XVII y XVIII han pasado a la historia. La época de la diligencia se prestaba más, evidentemente, a esta forma de comunicación, cuando se contestaba a vuelta de correo —que era literalmente la vuelta de la diligencia—, que la era técnica de la casi total simultaneidad de pregunta y respuesta que caracteriza a la conversación telefónica. El que conoce América sabe que allí se escriben aún menos cartas que en el viejo continente. También en éste lo que se comunica por carta se ha limitado tanto a cosas que no necesitan ni exigen la potencia creadora lingüística ni la sensibilidad anímica ni la fantasía productiva, que la telegrafía lo hace mejor que la pluma. La carta es un recurso de información desfasado.

También en el terreno del pensamiento filosófico el fenómeno de la conversación y especialmente esa forma por antonomasia de conversación que es la conversación sin testigos o diálogo entre dos, reviste gran importancia, concretamente en la misma confrontación que acabamos de descubrir como un fenómeno cultural general. Fue sobre todo la época del romanticismo y su renacimiento en el siglo XX lo que asignó al fenómeno de la conversación un papel crítico frente a la funesta monologización del pensamiento filosófico. Maestros de la conversación como Friedrich Schleiermacher, ese genio de la amistad, o Friedrich Schlegel, que tendía más a desbordarse en la conversación que a dar forma permanente a los conceptos, abogaron por una dialéctica que otorgaba un rango propio en la búsqueda de la verdad al modelo platónico del diálogo. Es fácil comprender dónde reside esta preeminencia. Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada. Ya Platón expuso simplemente su filosofía en diálogos escritos, y no lo hizo sólo por reconocimiento al maestro de la conversación que había sido Sócrates. Consideró un principio de verdad que la palabra sólo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo. Y es cierto que cualquier punto de vista humano tiene algo de aleatorio en sí. El modo como uno siente el

mundo al verlo, oírlo y sobre todo gustarlo, es un secreto suyo intransferible. «¿Quién señala con el dedo un olor?» (Rilke). Como nuestra percepción sensible del mundo es ineludiblemente privada, también lo son nuestros impulsos e intereses, y la razón que es común a todos y capaz de detectar eso que es común, se muestra impotente ante las ofuscaciones que en nosotros alimenta nuestra individualidad. Por eso la conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita. Se puede concebir toda una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias: el punto de vista intransferible del individuo, en el que se refleja el mundo entero, y este mismo mundo que se ofrece en los distintos puntos de vista individuales como un mismo e idéntico mundo. Según la grandiosa concepción metafísica de Leibniz, admirada por Goethe, los múltiples espejos del universo que son los individuos componen en su conjunto el único universo. Este cuadro se podría configurar en un universo del diálogo.

El cambio que produce el romanticismo con el descubrimiento del misterio intransferible de la individualidad frente a la generalidad abstracta del concepto se repite a principios de nuestro siglo con la crítica a la filosofía académica del siglo XIX y a la fe liberal en el progreso. No fue casualidad que un seguidor del romanticismo alemán, el escritor danés Sören Kierkegaard, arremetiera con gran maestría literaria, en los años 40 del siglo pasado, contra el predominio académico del idealismo hegeliano; un escritor que ahora en el siglo XX, traducido al alemán, ha ejercido gran influencia en Europa. Aquí en Heidelberg (y en otros muchos lugares de Alemania) el pensamiento opuso al idealismo neokantiano la experiencia del tú y de la palabra que une el yo y el tú. En la revista *Die Kreatur* encontró expresión el *Kierkegaard-Renaissance,* promovido en Heidelberg especialmente por Jaspers. Figuras como Franz Rosenzweig y Martin Buber, Friedrich Gogarten y Ferdinand Ebner, por nombrar a pensadores de muy diversa procedencia: judíos, protestantes y católicos, y un psiquiatra del rango de Viktor von Weizsäcker, coincidieron en la creencia de que el camino de la verdad es la conversación.

¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo

en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad[18]. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro.

Mas para no hablar sólo de este sentido extremo y más profundo de la conversación, vamos a contemplar las diversas formas de diálogo que se producen en nuestra vida y sobre las que pesa esa peculiar amenaza que es nuestro tema. Está, ante todo, la conversación pedagógica. No es que le corresponda de suyo una preeminencia especial; pero muestra con especial claridad lo que puede haber detrás de la experiencia de incapacidad para el diálogo. La conversación entre maestro y discípulo es sin duda una de las formas originarias de experiencia dialogal, y aquellos carismáticos del diálogo que hemos mencionado antes son todos maestros y enseñantes que instruyen a sus alumnos o discípulos mediante la conversación. Pero hay en la situación del enseñante una especial dificultad para mantener la capacidad de diálogo a la que sucumbe la mayoría. El que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina. Este es el peligro de la cátedra que todos conocemos. De mis tiempos de estudiante guardo el recuerdo de un seminario con Husserl. Los ejercicios de seminario, como se sabe, suelen promover dentro de lo posible el diálogo de investigación o al menos el diálogo pedagógico. Husserl, que en los primeros años veinte era profesor de fenomenología en Friburgo, se sentía animado por un profundo sentido de misión y ejercía en efecto una importante labor de enseñanza filosófica, no era un maestro del diálogo precisamente. En aquella sesión formuló al principio una pregunta, recibió una breve respuesta y dedicó dos horas a analizar esta respuesta en un monólogo ininterrumpido. Al final de la sesión, cuando abandonó la sala con su ayudante Heidegger, le dijo a éste: «Hoy ha habido un debate muy animado». Son experiencias de este tipo las que hoy han llevado a una especie de crisis de la clase académica. La incapacidad para el diálogo está aquí en el profesor, y siendo éste el auténtico transmisor de la ciencia, esa incapacidad radica en la estructura monologal de la ciencia y de la teoría moderna. Se ha intentado una y otra vez en la vida universitaria aliviar la clase con el debate y entonces se hecho la experiencia contraria: es sumamente difícil pasar de la actitud receptiva del oyente a la iniciativa de la

18. Cf. mi contribución en *FS für U. Hölscher* (Würzburg 1985), *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, en *Ges. Werke*, VII.

pregunta y la oposición, y rara vez tiene éxito. Hay en definitiva en la situación docente, cuando se amplía más allá de la intimidad de una conversación en el pequeño círculo, una dificultad insuperable para el diálogo. Ya Platón sabía de esto: el diálogo no es posible con muchos a la vez, ni en presencia de muchos. Los denominados debates en el podio o conversaciones en una mesa semirredonda son siempre diálogos a medias. Pero hay otras situaciones de diálogo auténticas, esto es, individualizadas, en las que el diálogo conserva su verdadera función. Yo distinguiría tres tipos: la negociación, el diálogo terapéutico y la conversación familiar.

Ya la palabra negociación incluye un énfasis del intercambio en el que los interlocutores se aproximan unos a otros. Se trata sin duda de formas de praxis social. Las negociaciones entre socios comerciales o las negociaciones políticas no tienen el carácter de la comunicación entre las personas. La conversación, si tiene éxito, produce aquí un equilibrio, y tal es su verdadera definición; pero las personas que llegan en su intercambio mutuo a un equilibrio no quedan afectadas ni concernidas cómo personas, sino como administradores de los intereses partidarios que representan. Sería atractivo, no obstante, estudiar de cerca los rasgos de auténtico talento para el diálogo que caracterizan al hombre de negocios o al político triunfador y cómo este sabe superar las resistencias del otro que impiden alcanzar un equilibrio. La condición decisiva es sin duda que se sepa ver al otro como otro. En este caso los intereses reales del otro que contrastan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizá unas posibilidades de convergencia. En ese sentido la propia conversación de negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder.

Resulta especialmente instructivo para nuestro tema el diálogo terapéutico, sobre todo el que practica el psicoanálisis. Porque aquí la incapacidad para el diálogo es justamente la situación inicial desde la cual la recuperación del diálogo se presenta como el proceso mismo de curación. El trastorno patológico que lleva al paciente a la impotencia consiste en que la comunicación natural con el entorno queda interrumpida por ideas delirantes. El enfermo se encuentra tan atrapado en estas ideas que no sabe escuchar el lenguaje de los otros, mientras alimenta sus propias ideas patológicas. Pero justamente la insoportabilidad de esta escisión de la comunidad dialogal de los seres humanos le lleva al conocimiento de la enfermedad y le conduce al médico. Así se perfila una situación inicial que es muy significativa para nuestro tema. El extremo es siempre aleccionador para todos los casos intermedios. Lo específico en la conversación terapéutica del psicoanálisis

es que se intenta curar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la verdadera enfermedad, mediante el diálogo. Pero lo que tiene de aleccionador este hecho no es transferible. Por una parte, el psicoanalista no es un mero interlocutor, sino un experto que intenta abrir, frente a la resistencia del paciente, las zonas tabuizadas del inconsciente. Se subraya, eso sí, que el diálogo mismo es entonces un trabajo común de ilustración específica relacionada con esto que limita la aplicación del diálogo psicoanalítico a la vida dialogal de la praxis social: el primer presupuesto debe ser en este caso el conocimiento de la enfermedad por parte del paciente; es decir, la incapacidad para el diálogo es aquí una confesión.

El verdadero tema de nuestras reflexiones es, en cambio, una incapacidad para el diálogo que no se reconoce a sí misma. Suele ofrecer por el contrario la peculiaridad de alguien que no ve esta incapacidad en sí mismo, sino en el otro. Uno dice: contigo no se puede hablar. Y el otro tiene entonces la sensación o la experiencia de no ser comprendido. Esto le hace enmudecer o apretar los labios con amargura. En este sentido la «incapacidad para el diálogo» es siempre, en última instancia, el diagnóstico que hace alguien que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con el otro. La incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo. Voy a considerar esta incapacidad tanto en el aspecto subjetivo como en la vertiente objetiva; es decir, hablaré primero de la incapacidad objetiva derivada de la inexistencia de un lenguaje común. La incapacidad de escuchar es un fenómeno tan familiar que no es preciso imaginar otros individuos que presentan esta incapacidad en un grado especial. Cada cual la experimenta en sí mismo lo bastante si se percata de las ocasiones en que suele desoír o escuchar mal. ¿Y no es una de nuestras experiencias humanas fundamentales el no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, el no tener el oído lo bastante fino para «oír» su silencio y su endurecimiento? O también el oír mal. Es increíble hasta dónde se puede llegar en este punto. Yo he estado una vez en prisión preventiva por ocupación (en sí irrelevante) de cargos locales en Leipzig. Durante todo el día resonaban en los pasillos los nombres de los que tenían que comparecer en juicio. A cada llamada, creía siempre oír mi nombre: tanta era mi ansiedad. El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.

Ahora bien, esto puede ser también la razón objetiva de que el lenguaje común entre las personas se vaya degradando más y más a medida que nos habituamos a la situación monologal de la civilización científica de nuestros días y a la técnica informativa de tipo anónimo que ésta utiliza. Piénsese por ejemplo en la sobremesa y en la forma extrema de su extinción que parece haber alcanzado en ciertas viviendas de lujo de americanos deplorablemente ricos, a través del bienestar técnico y su utilización irracional. Parece haber en ellas comedores adaptados de forma que cada comensal, mientras mira su plato, ve cómodamente un televisor instalado para él. Cabe imaginar una técnica aún más avanzada que permita llevar una especie de gafas para ver, no los objetos reales, sino la televisión, como vemos a veces a alguien paseando por el Odenwald y escuchando a la vez la música y las canciones de moda que lleva a pasear consigo en un transistor. El ejemplo significa que hay circunstancias sociales objetivas que pueden atrofiar el lenguaje, ese lenguaje que es hablar-a-alguien y contestar-a-alguien y que llamamos conversación.

Quizá los extremos clarifiquen también aquí los casos intermedios. Conviene tener presente que el entendimiento entre las personas crea un lenguaje común, y viceversa. El distanciamiento entre las personas se advierte en que no hablan ya el mismo lenguaje (como se suele decir); y la aproximación, en el hallazgo de un lenguaje común. Realmente, el entendimiento es difícil cuando falta un lenguaje común. Pero el acuerdo es también bello cuando lo vemos en el caso extremo de la conversación balbuciente entre interlocutores de distinto idioma que sólo conocen algunas migajas del idioma del otro, pero se sienten apremiados a decirse algo el uno al otro. El hecho de que se pueda alcanzar entonces la comprensión y hasta el acuerdo en el trato práctico o en el diálogo personal o teórico puede ser un símbolo de cómo, cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos. Vemos constantemente que el diálogo es posible entre personas de diverso temperamento y diversas opiniones políticas. Eso de la «incapacidad para el diálogo» me parece a mí que es más el reproche que hace alguien al que se niega a aceptar sus ideas que una carencia real del otro.

# IV
# Ampliaciones

# 17

# La universalidad del problema hermenéutico (1966)

¿Por qué en el debate filosófico actual el problema del lenguaje ha adquirido un rango tan central como hace 150 años el concepto del «pensamiento» o de «pensamiento que se piensa a sí mismo»? Quisiera responder indirectamente con esta interrogación a la pregunta que debemos considerar como pregunta básica de la época moderna, caracterizada por la ciencia. Me refiero a la pregunta sobre la relación que guarda nuestra imagen natural del mundo, la experiencia del mundo que tenemos como seres humanos en tanto que participamos en nuestra historia vital y en nuestro destino vital, con esa autoridad inaprehensible y anónima que es la voz de la ciencia. La verdadera tarea de la filosofía desde el siglo XVII ha consistido en conciliar esta nueva utilización de la capacidad humana de saber y de hacer con el conjunto de nuestra experiencia vital. Esta tarea aparece expresada en muchos fenómenos y abarca también el intento de la generación actual de traer el tema del lenguaje, el modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo, al punto central de la filosofía como forma global de constitución del mundo. Tenemos siempre presente el lenguaje de la ciencia congelado en signos a-lingüísticos y la tarea de reconducción del mundo objetivo que él pone a nuestra disposición y arbitrio, el mundo que llamamos técnico, a las estructuras de nuestro ser no arbitrarias y que no debemos manipular, sino respetar.

Trataré de aclarar algunos puntos elementales que pongan de manifiesto la universalidad de esta perspectiva que yo he denominado «hermenéutica» en referencia a una terminología desarrollada por Heidegger en su primer época y prolongando un enfoque derivado de la teología protestante y recogida por Dilthey en nuestro siglo.

¿Qué es hermenéutica? Partiré de dos experiencias de extrañamiento que nos asaltan en el campo de las significatividades de nuestra existencia. Me refiero a la experiencia de extrañamiento en la con-

ciencia estética y a la experiencia de extrañamiento en la conciencia histórica. Lo que quiero decir con ello puedo aclararlo en ambos casos con pocas palabras: La conciencia estética realiza la posibilidad, que como tal no podemos negar ni devaluar,de abordar la calidad de un producto artístico en actitud crítica o en actitud afirmativa; pero eso significa que nuestro propio juicio prevalece en definitiva sobre la fuerza afirmativa y la validez de eso que juzgamos. Lo que rechazamos no tiene nada que decirnos, o lo rechazamos porque nada tiene que decirnos. Esto caracteriza nuestra relación con el arte en el sentido amplio de la palabra, con ese arte que, como mostró Hegel, abarca todo el mundo religioso greco-pagano como arte-religión, como modo de vivir lo divino en la respuesta artística del ser humano. Ahora bien, cuando todo este mundo de experiencias se desnaturaliza en objeto de juicio estético pierde evidentemente su autoridad originaria y obvia. Porque debemos reconocer que el mundo de la tradición artística, la magnífica simultaneidad que el arte nos proporciona con tantos mundos humanos, es algo más que un mero objeto que se toma o se deja libremente. ¿No sucede en realidad que eso que nos ha cautivado como obra de arte no nos deja ya la libertad de distanciarlo de nosotros y de aceptarlo o rechazarlo desde nosotros mismos? ¿y no es cierto que estos productos artísticos que recorren los milenios no tuvieron como finalidad esa aceptación o rechazo estéticos? El artista de las culturas de signo religioso ha creado siempre, en el pasado, su obra de arte con la intención de que lo creado por él sea aceptado en lo que dice y representa, y de que pertenezca al mundo donde conviven los seres humanos. La conciencia artística, la conciencia estética, es siempre una conciencia secundaria. Es secundaria frente a la pretensión de verdad inmediata que se desprende de la obra de arte. En este sentido, el juzgar algo en referencia a su calidad estética constituye un extrañamiento de algo que nos afecta mucho más íntimamente. Ese extrañamiento en el juicio estético se produce cuando alguien se ha sustraído, cuando no atiende al requerimiento inmediato de aquello que le posee. Por eso uno de los puntos de partida de mis reflexiones ha sido que la soberanía estética que se impone en el ámbito de la experiencia que nos sale al paso en la figura del lenguaje artístico, constituye un extrañamiento[1].

Hace alrededor de 30 años se planteó en falso el problema aquí subyacente cuando la política del arte nacionalsocialista intentó criticar sesgadamente y para sus propios objetivos políticos el formalismo de una cultura estética pura con su idea del arte ligado al pueblo, una expresión que con todas sus tergiversaciones apunta a algo real. Toda auténtica creación artística tiene asignada su comunidad correspon-

1. Cf. ya en 1958 *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins* y otros trabajos míos en *Ges. Werke*, VIII.

diente, y tal comunidad es algo diferente a la sociedad cultivada que es informada y amedrentada a la par por la crítica del arte.

El segundo modo de experiencia de extrañamiento es lo que se llama conciencia histórica, ese espléndido arte de la autocrítica, de lenta formación, en la recepción de los testimonios de la vida pasada. La conocida fórmula rankiana sobre la extinción de la individualidad expresó en una conocida frase popular lo que es el *ethos* del pensamiento histórico: la conciencia histórica se fija la tarea de alejarse de la actualidad de la vida presente que nos ocupa y de conocer el pasado sin pretensiones, como un pasado humano[2]. El célebre escrito de Nietzsche *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida) expone la contradicción existente entre ese distanciamiento histórico y la voluntad de formación inmediata que hay siempre en el presente. Muestra a la vez algunas consecuencias de lo que él llama talante vital alejandrino, debilitado, que se presenta como la conciencia histórica moderna. Recuerdo su acusación de debilidad axiológica dirigida al espíritu moderno por haberse habituado tanto al cambio constante de perspectivas que acabó ciego, incapacitado para hacer una valoración propia de los fenómenos, para situarse ante los acontecimientos; la ceguera axiológica propia del objetivismo histórico desemboca así en el conflicto entre el mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente.

Cierto que Nietzsche es un testigo ex-tático, pero la experiencia histórica que hemos hecho en los últimos cien años nos enseña de modo impresionante que la conciencia histórica con su pretensión de alcanzar una objetividad histórica tiene sus dificultades. Una de las evidencias de nuestra experiencia científica es que podemos relacionar estrechamente las obras maestras de investigación histórica en las que parece haber alcanzado su perfección el postulado de Ranke sobre la autoextinción del individualismo, con las tendencias políticas de su propio presente. Cuando leemos la historia de Roma de Mommsen sabemos quién puede haberla escrito, esto es, en qué situación política de su tiempo tradujo este historiador las voces del pasado a un lenguaje racional. Lo sabemos también por Treitschke o por Sybel, dos ejemplos muy señalados de la historiografía prusiana. Eso quiere decir, por lo pronto, que la autoconcepción del método histórico no revela toda la realidad de la experiencia histórica. Es un objetivo justificado, indiscutiblemente, tratar de controlar los prejuicios del presente para no malentender los testimonios del pasado, pero eso no colma toda la tarea de comprensión del pasado y de su tradición. Pudiera ser incluso

2. Cf. O. Vossler, *Rankes historisches Problem. Einleitungen zu L. Ranke, Französische Geschichte-vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert,* Leipzig 1943; también en O. Vossler, *Geist und Geschichte-Gesammelte Aufsätze,* München 1964, 184-214.

—y la verificación de esta idea es efectivamente una de las tareas que se plantean en el examen crítico de la autoconcepción de la ciencia histórica— que sólo las cosas irrelevantes de la investigación histórica permitan acercarse a ese ideal de extinción total de la individualidad, al tiempo que las grandes obras de investigación conservan siempre algo de la magia de un reflejo inmediato del presente en el pasado y del pasado en el presente. Pero esta segunda experiencia de la que yo parto, la ciencia histórica, se limita también a exponer una parte de lo que es para nosotros nuestra verdadera experiencia, es decir, de lo que es para nosotros el encuentro con la tradición histórica, y sólo la conoce en una figura alienada.

Ahora bien, cuando yo contrapongo a eso la conciencia hermenéutica como una posibilidad más global de desarrollarlo, es preciso superar primero la reducción teórica con la que eso que se llama tradicionalmente «ciencia de la hermenéutica» se articuló en la idea moderna de ciencia. Cuando abordamos la hermenéutica de Schleiermacher en la que éste dejó oír la voz del romanticismo histórico y tuvo presente a la vez el ideal del teólogo cristiano en tanto que su hermenéutica como arte general de la interpretación podía favorecer la tarea específica de exposición de la Biblia, su perspectiva para esta disciplina hermenéutica aparece limitada por dicha idea moderna de la ciencia. Schleiermacher define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido. No es una descripción totalmente errónea de la labor hermenéutica. Lo extraño induce fácilmente al malentendido, que es propiciado por la distancia temporal, el cambio de usos lingüísticos, la modificación del significado de las palabras y de los modos de representación. Se trata de evitar los malentendidos mediante un conocimiento metodológico controlado. Pero también aquí se plantea la pregunta: ¿se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos? ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de «consenso latente»?

— Voy a tratar de evocar un fragmento de la experiencia vital. Decimos por ejemplo: el entender y el malentender se produce entre un yo y un tú. Pero la fórmula «yo y tú» indica una radical enajenación. No se da semejante realidad. No se da «el» yo ni «el» tú; se da un yo que dice «tú» y que dice «yo» frente a un tú; pero son situaciones que presuponen ya un consenso. Todos sabemos que el llamar a alguien «tú» presupone un profundo consenso. Hay ya un soporte permanente. Eso está en juego aun en el intento de ponernos de acuerdo sobre algo en que discrepamos, aunque rara vez seamos conscientes de ese soporte. Ahora bien, la ciencia de la hermenéutica intenta hacernos creer que el texto que se ofrece a nuestra comprensión es algo extraño que nos puede inducir al malentendido, y lo que procede es excluir me-

diante un sistema controlado de educación histórica, mediante la crítica histórica y mediante un método controlable en unión con la empatía psicológica, todos los momentos por los que puede infiltrarse un malentendido. Eso es, a mi juicio, una descripción válida en algún aspecto, pero muy parcial de un fenómeno global de la vida que constituye la nostreidad, en la que todos participamos. Creo que la tarea consiste en deshacer los prejuicios que subyacen en la conciencia estética, en la conciencia histórica y en la conciencia hermenéutica restringida a una técnica de evitación de los malentendidos, y superar las enajenaciones existentes en ellos.

¿De qué adolecen estas tres experiencias y por qué su carácter particular nos llama tanto la atención? ¿qué es la conciencia estética frente a la plenitud de lo que percibimos siempre y que en arte llamamos «clásico»[3]? ¿no aparece ya delineado de ese modo lo que nos dice algo y encontramos significativo? Todo lo que nos hace decir con una certeza instintiva —aunque quizá errónea—, pero válida de momento para nuestra conciencia: «eso es clásico, eso permanecerá», ha preformado ya nuestra posibilidad de juzgar algo estéticamente. No son unos criterios puramente formales los que pretenden juzgar y dictaminar arbitrariamente el nivel de configuración o el grado de conformación en lo que respecta al virtuosismo artístico. Nos hallamos más bien en un espacio de resonancia estética de nuestra existencia sensitivo-espiritual mantenido por las voces que nos llegan constantemente; y esto subyace en todo juicio estético.

Algo análogo sucede con la conciencia *histórica*. Hemos de reconocer que también aquí hay innumerables tareas de investigación histórica que no guardan relación alguna con nuestro propio presente y con la profundidad de su conciencia histórica. Pero me parece indudable que el gran horizonte del pasado desde el que vive nuestra cultura y nuestro presente, influye en todo lo que queremos, esperamos o tememos del futuro. La historia está presente, y lo está a la luz de este tiempo futuro. Todos hemos aprendido aquí de Heidegger, que mostró el primado del futuro para el recuerdo y para la perservación y, por tanto, para el conjunto de nuestra historia.

Esto tiene sus consecuencias en lo que Heidegger enseñó sobre la productividad del círculo hermenéutico y que yo he formulado diciendo que no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser[4]. Es una fórmula provocativa porque reivindico con ella un concepto positivo del prejuicio que la Ilustración francesa

3. Es un malentendido el considerar mis ideas expuestas en *Verdad y método* I, 353s sobre «el ejemplo de lo clásico» como confesión del ideal de un estilo clásico platonizante (H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1979) y no como elaboración de una categoría histórica.

4. Cf. I, 339s y *Sobre el círculo de la comprensión*, cf. *supra* 63.

e inglesa habían expulsado del uso lingüístico. Cabe mostrar, en efecto, que el concepto de prejuicio no tiene originariamente el sentido exclusivo que nosotros le damos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo. Esto no significa, evidentemente, que estemos cercados por un muro de prejuicios y sólo dejemos pasar por la estrecha puerta aquello que pueda presentar el pasaporte donde figura la frase: aquí no se dice nada nuevo. El huésped mejor recibido es justamente el que promete algo *nuevo* para nuestra curiosidad. Pero ¿cómo conocer al huésped que nos va a decir algo nuevo[5]? ¿no es el fondo antiguo en el que estamos inmersos lo que determina nuestra expectativa y nuestra disposición a oír lo *nuevo?* El símil puede legitimar en cierto modo que el concepto de prejuicio, estrechamente relacionado con el concepto de autoridad, necesite de una rehabilitación hermenéutica. Es un símil sesgado, como cualquier otro. La experiencia hermenéutica no consiste en que algo esté fuera y tienda a entrar dentro. Más bien, somos captados por algo; y justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero. Platón lo ilustra con la hermosa comparación entre el manjar material y el alimento espiritual: mientras que el primero se puede rechazar, por ejemplo, por consejo del médico, el segundo se asimila siempre[6].

Pero hay que preguntar cómo se legitima el condicionamiento hermenéutico de nuestro ser frente a la existencia de la ciencia moderna, que se basa en el principio de exclusión de postulados y prejuicios. No se trata de darle normas a la ciencia y recomendarle que se modere, aparte de que tales prédicas rozan siempre el ridículo. Ella no está para complacernos. Seguirá su camino en virtud de una necesidad interna que no depende de su arbitrio y avanzará cada vez más en conocimientos y producciones que nos llenarán de asombro. No tiene otra opción. Es absurdo pararle los pies a un investigador de genética por el peligro de producir superhombres. No se puede plantear el problema como si nuestra conciencia humana se opusiera a la marcha científica de las cosas y se propusiera crear una especie de contraciencia. No hay que eludir, sin embargo, la cuestión de si eso que advertimos en objetos aparentemente tan inocuos como la conciencia estética y la conciencia histórica no comporta una problemática que

5. Sobre el concepto de lo «nuevo» cf. *Das Alte und das Neue*, discurso para la apertura de los festivales de Salzburgo 1981 (*Ges. Werke*, IV).
6. *Prot*. 314 a.

afecta tanto más a nuestra ciencia natural moderna y a nuestro comportamiento técnico frente al mundo. Si creamos un mundo técnico nuevo sobre la base de la ciencia moderna, un mundo que modifica todo nuestro entorno, eso no significa que el investigador que ha adquirido los conocimientos decisivos para ello haya tenido en cuenta ni siquiera *vagamente* tales consecuencias. Lo que mueve al verdadero investigador es el auténtico afán de conocimiento y nada más. Y hay que preguntar, a pesar de todo, si no le falta también algo a nuestra civilización basada en la ciencia moderna, y si no quedan en la penumbra los presupuestos de estas posibilidades de conocimiento y de producción, una penumbra que puede hacer que la mano que aplica tales conocimientos sea destructiva[7].

El problema tiene carácter universal. La cuestión hermenéutica, tal como yo la veo, no se limita a las áreas de las que he partido en mis investigaciones. Mi objetivo era simplemente sentar una base teórica que fuese capaz de sustentar el hecho fundamental de nuestra cultura presente: la ciencia y su utilización técnica industrial. Un ejemplo práctico de cómo la dimensión hermenéutica abarca toda la metodología de la ciencia es la estadística. Esta enseña, como ejemplo extremo, que la ciencia está siempre bajo determinadas condiciones metodológicas y que los éxitos de las ciencias modernas obedecen a que la abstracción bloquea otras posibilidades interrogativas. Esto queda patente en la estadística, que se ajusta perfectamente a los fines propagandísticos presentando las preguntas a las que contesta. Lo que haya de tener un efecto propagandístico debe influir siempre previamente en el juicio del destinatario e irá dirigido a limitar su capacidad crítica. Lo que ahí se establece parece ser el lenguaje de los hechos; pero el averiguar a qué preguntas dan respuestas estos hechos y qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas, es una tarea hermenéutica. Esta deberá legitimar primero el significado de estos hechos y con ello las consecuencias que se derivan de la existencia de los mismos.

De ese modo anticipo —y he empleado involuntariamente el verbo— las respuestas a las preguntas suscitadas por los hechos. Este es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio: no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y sólo así se puede entender. Esto no perjudica lo más mínimo a la espléndida metodología de la ciencia moderna. El que quiera aprender una ciencia ha de llegar a dominar su metodología. Pero sabemos también que la metodología por sí sola no garantiza aún la productividad de su aplicación. Se da también la esterilidad metodológica (algo que puede confirmar la experiencia vital de cualquiera), esto es, la

7. El hoy tan debatido problema de la responsabilidad de la ciencia es, a mi juicio, un problema moral.

aplicación de la metodología a algo irrelevante, a algo que no se convierte en objeto de investigación desde una verdadera problemática.

Lo cierto es que la ciencia moderna no admite estas explicaciones. El historiador, por ejemplo, objetará que está muy bien eso de la tradición histórica en la que adquieren relevancia las voces del pasado y que inspira los prejuicios que determinan el presente. Pero la cosa cambia —añade el historiador— cuando se trata en serio de la investigación histórica. ¿Cómo se puede pensar en serio —sigue el historiador— que la explicación de los usos fiscales de las ciudades en el siglo XV o de las costumbres conyugales de los esquimales sólo adquiere relevancia desde la conciencia del presente y sus anticipaciones? Son temas de conocimiento histórico que se abordan con total independencia de cualquier relación con el presente, concluye el historiador.

A esta objeción cabe contestar que el extremismo de este punto de vista se asemeja a lo que sucede en ciertas organizaciones de investigación de la gran industria, sobre todo de América y de la Unión Soviética; me refiero al denominado ensayo en serie, a gran escala, en el que se repasan los materiales en cuestión sin tener en cuenta las pérdidas y costes... con la posibilidad de que, al fin, una entre miles de mediciones dé un resultado interesante, es decir, se presente como respuesta a una pregunta a partir de la cual se pueda seguir avanzando. Es indudable que la investigación moderna trabaja así, incluso en las ciencias del espíritu hasta cierto punto. Piénsese por ejemplo en las grandes ediciones y especialmente en los índices cada vez más perfectos. Está por ver si la investigación histórica moderna incrementa con ese procedimiento la posibilidad de observar realmente el hecho interesante y de extraer de él el enriquecimiento correspondiente de nuestros conocimientos. Pero aunque así fuera, cabe preguntar si es lo ideal que mil historiadores diseñen innumerables proyectos de investigación, es decir, la fijación de conjuntos de hechos, para que el historiador mil uno observe algo que sea interesante. Estoy haciendo una caricatura de la auténtica investigación; pero, como en toda caricatura, también en ésta hay algo de verdad. Contiene una respuesta indirecta a la pregunta: ¿qué es lo que constituye al investigador productivo? ¿el haber aprendido los métodos? Eso también lo ha hecho el que nunca aporta nada nuevo. La fantasía es el deber decisivo para el investigador. La fantasía no significa aquí una vaga facultad anímica de imaginar cosas, sino que tiene una función hermenéutica y está al servicio del sentido de lo cuestionable, de la capacidad de suscitar cuestiones reales, productivas... algo que sólo suele lograr el que domina todos los métodos de su ciencia.

A mí, como platónico, me gustan especialmente las inolvidables escenas en las que Sócrates discute con sofistas de todo tipo y los desespera con sus preguntas hasta que no pueden aguantar más y

acaban asumiendo el papel del interrogador, que parece tan gratificante. ¿Y qué ocurre entonces? No saben preguntar nada. No les viene a la mente nada que valga la pena abordar para dar una respuesta firme.

La consecuencia es que la conciencia hermenéutica que he descrito al principio en determinados puntos, se distingue por su eficacia para hacer ver dónde está lo problemático. Ahora bien, si tenemos presente no sólo la tradición artística de los pueblos, no sólo la tradición histórica, no sólo el principio de la ciencia moderna en sus precondiciones hermenéuticas, sino el conjunto de nuestra experiencia concreta, entonces creo que llegamos a integrar en nuestra propia experiencia de la vida general y humana la experiencia de la ciencia. Porque entonces hemos alcanzado el estrato fundamental que se puede llamar (con Johannes Lohmann[8]) la «constitución lingüística del mundo». Esta se presenta como conciencia histórico-efectual que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento. Dejando aparte que el investigador, incluso el investigador de la naturaleza, no es quizá del todo independiente de la moda y de la sociedad ni de todos los posibles factores de su entorno, lo que afirmo es que *dentro de* su experiencia científica no son tanto las «leyes de la lógica férrea» (Helmholtz) como ciertas constelaciones imprevisibles las que le sugieren la idea fecunda, ya sea la caída de la manzana en Newton o cualquier observación fortuita que enciende la chispa de la inspiración científica.

La conciencia histórico-efectual se realiza dentro del lenguaje. Podemos aprender del lingüista cómo el lenguaje no debe concebirse, en su vida e historia, como un mero fenómeno cambiante, sino que lleva dentro una teleología. Esto significa que las palabras que se forman, los recursos expresivos que aparecen en una lengua para decir determinadas cosas, no cristalizan al azar, por el simple hecho de que no desaparecen, sino que de ese modo se construye una determinada articulación del mundo, un proceso que actúa como si estuviera dirigido y que podemos observar a cada paso en el niño que aprende a hablar. Remito a este propósito a un pasaje de Aristóteles que me gustaría comentar con más precisión porque en él se describe genialmente el acto de formación lingüística desde un determinado ángulo. Se trata de lo que Aristóteles llama *epagoge*, es decir, la formación de lo general. ¿Cómo se llega a lo general? En filosofía se dice «al concepto general», pero también las palabras son generales. ¿Qué es lo que hace que san «palabras», es decir, que posean un significado general? Tenemos a un ser dotado de sensibilidad, con sus primeras apercepciones en un mar de estímulos fluctuantes y que un día comienza finalmente a «conocer» algo. No queremos decir con ello que el niño

8. *Philosophie und Sprachwissenschaft*, publicado en la serie Erfahrung und Denken, 15, 1965.

fuera antes ciego, sino que el «conocer» significa aquí «reconocer», es decir, identificar algo en el fluir de imágenes pasajeras. Eso que se reconoce queda fijado. Pero ¿cómo? ¿cuándo conoce un niño por primera vez a su madre? ¿la primera vez que la ve? No. ¿Cuándo exactamente? ¿cómo ocurre eso? ¿podemos decir, en términos generales, que se trata de un suceso singular en el que un primer reconocimiento arranca al niño de la oscuridad de la ignorancia? Me parece evidente que eso no es así. Aristóteles lo describió maravillosamente. Dice que es como cuando un ejército está en fuga, presa de pánico, y de pronto uno empieza a detenerse y mira atrás para ver si el enemigo se halla peligrosamente próximo. El ejército no se detiene porque se detenga un soldado. Pero se detiene un segundo soldado. El ejército tampoco se detiene porque se detengan dos soldados. ¿Cuándo se detiene el ejército? De pronto se detiene. De pronto obedece de nuevo al mando. La descripción de Aristóteles incluye una fina broma lingüística. Mando se dice en griego *arje*, es decir, *principium*. ¿Cuándo está ahí el principio como principio? ¿en virtud de qué fuerza? Tal es, en realidad, el problema de la formación de lo general[9].

Es la misma teleología que se produce constantemente, si no entiendo mal las explicaciones de Joh. Lohmann, en la vida del lenguaje. Cuando Lohmann habla de las tendencias lingüísticas que como verdadero agente de la historia desarrollan determinadas formas, sabe obviamente que eso se produce en estas formas de realización, de *Zustandekommen* («tenerse en pie»), como dice la palabra alemana. Creo que ahí aparece el verdadero modo de realización de nuestra experiencia humana del mundo. El aprendizaje del habla es sin duda una fase de especial productividad, y el genio de nuestros tres años lo hemos reducido todos, posteriormente, a un escaso y modesto talento. Pero en el uso de la interpretación lingüística del mundo queda aún vivo algo de la productividad de nuestros inicios. Todos conocemos esto, por ejemplo, en el intento de traducir, en la vida o en la literatura o bajo cualquier modalidad, ese sentimiento extraño, desasosegado y torturante que uno padece cuando no encuentra la palabra justa. Cuando la tiene, cuando ha encontrado la expresión justa (no siempre es una palabra), cuando está seguro de poseerla, entonces algo se «alza», «se ha puesto en pie», entonces tenemos de nuevo apoyo en medio del oleaje del proceso lingüístico, cuya infinita variabilidad hace perder la orientación. Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra

9. Cf. Aristóteles, *An. Post.* B 19, 100 a 3s.

la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo.

Así debe entenderse la pretensión de universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica. La comprensión va ligada al lenguaje. Esto no implica en modo alguno una especie de relativismo lingüístico. Es cierto que vivimos en un lenguaje. El lenguaje no es un sistema de signos que ponemos en marcha al entrar en la oficina o en la estación emisora con ayuda de un teclado. Eso no es lenguaje porque carece de la infinitud lingüístico-poética y mundanizadora. Pero el vivir en un lenguaje no es relativismo, porque no nos condena a ese lenguaje concreto... ni siquiera estamos condenados a la lengua materna. Esto lo percibimos todos en el aprendizaje de idiomas extranjeros y especialmente en los viajes, si dominamos un poco esos idiomas; y esto significa que cuando nos desenvolvemos en un país extranjero no nos guiamos exclusivamente por nuestro mundo y nuestro vocabulario. Cuanto mejor conocemos un idioma, menos se produce esa mirada de soslayo a la lengua materna, y sólo por no dominar nunca lo suficiente las otras lenguas mantenemos siempre algo de esa mirada. Pero eso es ya un lenguaje, aunque quizá balbuciente, que como todo balbuceo es la explosión de una voluntad de decir y por eso está abierto a una posibilidad expresiva inagotable. *En principio* toda lengua en la que vivimos es inagotable, y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos.

Si esto es así, la situación antes descrita de nuestro mundo industrial y laboral de base científica se reflejará en el plano del lenguaje. Vivimos en una época de creciente nivelación de todas las formas de vida: es un imperativo de la necesidad racional de conservación de la vida en nuestro planeta. El problema de la alimentación de la humanidad, por ejemplo, sólo se puede resolver renunciando a ese despilfarro espléndidamente bello con que se cultivaba la tierra en el pasado. Es inevitable que el mundo de la industria mecánica entre en la vida del individuo como una esfera de perfección técnica, y cuando oímos hablar a parejas modernas, nos preguntamos a veces si lo que dicen son palabras con las que se entienden o señales publicitarias y expresiones técnicas tomadas del lenguaje cifrado del mundo industrial moderno. Las formas de vida nivelada de la era industrial influyen

inevitablemente en el lenguaje, y de hecho el empobrecimiento del vocabulario avanza a pasos agigantados, aproximando así el lenguaje a un sistemas de signos técnicos. Las personas que conciertan aún la preposición *trotz* (a pesar de) con dativo, como yo sigo haciendo, serán pronto un espécimen de museo. Las tendencias niveladoras de este género son irresistibles. Y pese a ello prosigue a la vez la construcción del propio mundo en el lenguaje siempre que queremos decirnos algo unos a otros. La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente. Lo que así se realiza es siempre el lenguaje, con su vocabulario y su gramática, como antes y ahora, y nunca sin la inagotabilidad interna del diálogo que éste pone en marcha entre cada hablante y su interlocutor. Tal es la dimensión fundamental de lo hermenéutico. El lenguaje auténtico que tiene algo que decir y por eso no da señales previstas, sino que busca palabras para llegar a los otros, es una tarea humana general... pero una tarea especial para aquel que intenta trasvasar una tradición escrita al discurso hablado; por ejemplo, para el teólogo que tiene encomendada la transmisión de un mensaje que está escrito.

## 18

# Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método* I (1967)

Una hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas, desde la comunicación interpersonal hasta la manipulación social, desde la experiencia del individuo en la sociedad hasta la experiencia que hace hacia esa sociedad, desde la tradición basada en la religión y el derecho, en el arte y la filosofía hasta la energía de la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria; pero esto no excluye que sean unas experiencias y unos campos experienciales limitados los que constituyen el punto de partida de los distintos investigadores. Mi ensayo se sumó a la continuación filosófica de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, porque adoptó como tema la teoría de las ciencias del espíritu; pero le dio un fundamento nuevo y mucho más amplio: la experiencia del arte contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu, con la pretensión cumplida de simultaneidad que le es propia. Que con ello se buscaba como objetivo la verdad que subyace detrás de toda ciencia y que la anticipa, es algo que se pondría de manifiesto en la lingüisticidad esencial de toda experiencia humana del mundo, cuyo modo de realización es la simultaneidad que se renueva constantemente. Era inevitable que los fenómenos iniciales asomaran especialmente en el análisis de la lingüisticidad universal del comportamiento humano en el mundo. Esto se ajustaba al origen histórico-científico del problema hermenéutico, que se había suscitado en la tradición escrita, tradición enajenada por la fijación, la permanencia y la distancia temporal. Era obvio así el considerar el complejo problema de la traducción como modelo de la lingüisticidad del comportamiento humano en el mundo y el

abordar en las estructuras de la traducción el problema general de apropiación de lo extraño.

Pero el «ser para el texto»[10] no agota la dimensión hermenéutica... a menos que el término «texto» designe, más allá del sentido estricto, el texto que «Dios escribió de su mano»: el *liber naturae,* y que abarca toda ciencia, desde la física a la sociología y la antropología. Pero aun así el modelo de la traducción es insuficiente para expresar la variedad de lo que significa el lenguaje en la conducta del ser humano. En la lectura de este máximo «libro» aparece sin duda la tensión y la escisión que estructuran la comprensión y la comprensibilidad —y acaso también el entendimiento—, y en ese sentido no cabe dudar de la universalidad del problema hermenéutico. No se trata de un tema secundario. La hermenéutica no es una mera disciplina auxiliar de las ciencias románticas del espíritu.

Pero el fenómeno universal de la lingüisticidad humana se produce también en otras dimensiones. El tema hermenéutico alcanza así otros contextos que determinan la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Muchos de ellos se sugieren en *Verdad y método* I. Allí se presenta la conciencia histórico-efectual como la elucidación consciente de la idea de lenguaje humano en algunas fases de su historia; pero esa conciencia alcanza también otras dimensiones muy distintas, como ha mostrado Johannes Lohmann en su obra *Philosopie und Sprachwissenschaft* (Filosofía y ciencia lingüística)[11] y en un debate de mi ensayo en *Gnomon*[12]. Lohmann prolonga hacia atrás y hacia adelante la «conformación del lenguaje en el pensamiento de Occidente» que yo había diseñado a la escala gigante de la historia del lenguaje. Hacia atrás estudia el origen del «concepto» como vehículo intelectual de la «subsunción» actual de los objetos bajo una forma pensada (714) e identifica en el tipo «radical-flexivo» del antiguo indoeuropeo la forma gramatical del concepto que encuentra su expresión más visible en la cópula; de este modo se deriva la posibilidad de la teoría como creación más propia de occidente. Hacia adelante aborda la evolución de la forma lingüística y explica por el tránsito del tipo radical-flexivo al tipo verbo-flexivo la historia intelectual de occidente que da paso a la ciencia en sentido moderno como transformación utilitaria del mundo.

También la retórica denota la lingüisticidad realmente universal que subyace esencialmente en lo hermenéutico en el otro sentido, y representa algo así como el positivo respecto al negativo del arte de la interpretación lingüística. Las relaciones entre retórica y hermenéutica que yo había señalado en mi libro se pueden ampliar en muchas

10. Así O. Marquard en el congreso de filosofía de Heidelberg 1966.
11. En la serie Erfahrung und Denken, 15 (1965).
12. XXXVII, 1965, 709-718.

direcciones, como demuestran los numerosos complementos y rectificaciones que ha hecho Klaus Dockhorn en *Göttingischen Gelehrten-Anzeigen*[13]. Pero la lingüisticidad se inserta en definitiva tan profundamente en la socialidad del ser humano que el derecho y los límites de la problemática hermenéutica tienen que ocupar al teórico de las ciencias sociales. Así, Jürgen Habermas[14] ha relacionado hace poco la hermenéutica filosófica con las ciencias sociales y la ha utilizado partiendo de los intereses de éstas.

Resulta obligado ocuparse de la universalidad invasora de la retórica, la hermenéutica y la sociología en su interdependencia y elucidar la diversa legitimidad de estas universalidades. Esto resulta tanto más difícil porque todas ellas —sobre todo las dos primeras— se caracterizan por una cierta ambigüedad de su pretensión científica, determinada en parte por la relación con la práctica.

Porque es evidente que la retórica no es una simple teoría de las formas de discurso y de los medios de persuasión, sino que se puede desarrollar partiendo de una capacidad natural para la destreza práctica. Igualmente el arte de la comprensión —al margen de lo que sean sus recursos y vías— tampoco depende directamente de la conciencia con la que sigue sus reglas. También aquí, una capacidad natural que todos poseen se traduce en una destreza que hace aventajarse a uno sobre todos los demás, y la teoría podrá decir únicamente, a lo sumo, el porqué. En los dos casos hay una relación de suplementariedad entre la teoría y el material que la sustenta y que llamamos praxis. Lo primero pertenece a la filosofía griega primitiva, y lo segundo es una consecuencia de la posterior disolución de los vínculos de una tradición y del esfuerzo por retener lo que iba desapareciendo y superarlo con una conciencia lúcida.

Aristóteles escribió la primera historia de la retórica. Poseemos de ella sólo algunos fragmentos. Pero lo que llevó a cabo Aristóteles fue sobre todo la teoría de la retórica, realizando un programa que había diseñado Platón. Más allá de la vocación de apariencia que habían reivindicado los retóricos contemporáneos, Platón había descubierto una tarea que sólo el filósofo, el dialéctico, era capaz de resolver: la de dominar el discurso destinado a aportar luz de tal modo que se utilicen siempre los argumentos adecuados para aquellos que son sus receptores. Se trata de una fijación de tareas teóricamente esclarecedora, pero que implica dos presupuestos platónicos: en primer lugar, que sólo sabe encontrar con seguridad el *pseudos* «verosímil» del argumento retórico el que conoce la verdad, es decir, las ideas; y en segundo lugar que debe conocer también las almas en las que quiere influir. La retórica aristotélica es primariamente una elaboración del

13. 218 fasc. 3/4 (1966) 169-206.
14. *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid 1988.

segundo tema. Lleva a la práctica la teoría de la adaptación entre el discurso y el alma que Platón postulara en *Fedro* en forma de una fundamentación antropológica del arte del discurso.

La teoría de la retórica fue el resultado largamente preparado de una controversia que había sido desencadenada por la irrupción delirante y avasalladora de un nuevo arte de hablar y de una nueva idea de la educación que nosotros designamos con el nombre de sofística. Como un nuevo saber inquietante que enseñaba a trastocarlo todo, el arte de hablar pasó de Sicilia a una Atenas regida por una constitución, pero animada por una juventud fácil de seducir. Era preciso dar una nueva disciplina a aquel gran déspota (como llama el *Gorgias* a la retórica[15]). Desde Protágoras hasta Isócrates la ambición de los maestros fue hablar no sólo para enseñar, sino también para formar la recta conciencia ciudadana que luego se traduciría en éxito político. Pero sólo Platón sentó los principios que fijaban los límites y el puesto legítimo del nuevo y revolucionario arte del discurso, que Aristófanes nos describe con viveza. Son testigos de ello, sobre todo, la dialéctica filosófica de la academia platónica y la fundamentación aristotélica de la lógica y la retórica.

La historia de la comprensión no es menos antigua y honorable. Si se quiere hablar de hermenéutica allí donde aparece un verdadero arte de la comprensión, habrá que empezar con Ulises, si no con el Néstor de la *Iliada*. Cabe recordar que el nuevo movimiento educativo de la sofística impulsó la interpretación de frases poéticas famosas y las adornó artificialmente como ejemplos pedagógicos; y podríamos contraponer a esto, con Gundert, una hermenéutica socrática[16]. Pero eso dista mucho de ser una teoría de la comprensión, y parece característico de la aparición del problema hermenéutico la superación de una lejanía, la liquidación de un extrañamiento, la construcción de un puente entre el otrora y el ahora. En este sentido fue su hora la época moderna, que tomó conciencia de su distancia respecto a épocas más antiguas. Algo de esto latía ya en la pretensión teológica de comprensión de la Biblia y del principio *sola Scriptura* de la Reforma; pero encontró su verdadero desarrollo cuando la Ilustración y el romanticismo dieron origen a la conciencia histórica, que estableció una relación sesgada con toda la tradición. Esta historia de la teoría hermenéutica dependió en parte de su orientación en la tarea de interpretación de las «manifestaciones vitales fijadas por escrito», aunque la elaboración teórica de la hermenéutica incluía en Schleiermacher la comprensión tal como se da en el trato oral, en la conversación. La retórica, a la inversa, se orientó en la inmediatez de la acción del discurso, y aunque también ella recorrió los caminos de la escritura

15. H. Gundert en *Hermeneia, FS für Otto Regenbogen*, 1952.
16. *Gorg*. 456 a s.

artística y desarrolló así la teoría del estilo y los estilos, su auténtica realización no está en la lectura, sino en el habla. La posición intermedia del discurso leído muestra ya la tendencia a fundamentar la oratoria en unos recursos artísticos fijables por escrito y a desligarse de la situación original. Aquí empieza la acción recíproca con la poética, cuyos objetos lingüísticos son arte con tal grado de pureza que su transformación de lo oral a lo escrito y viceversa se puede realizar sin pérdidas.

Pero la retórica como tal está ligada a la inmediatez de su efecto. Klaus Dockorn ha mostrado con profunda erudición hasta qué punto el despertar de los afectos se consideró el recurso persuasivo más importante desde Cicerón y Quintiliano hasta la retórica política del siglo XVIII inglés. Ahora bien, el despertar de los afectos, que es el tema esencial del orador, sólo es parcialmente eficaz en el lenguaje escrito, objeto de la labor hermenéutica, y de estas diferencias se trata justamente: el orador arrastra al oyente. El brillo de sus argumentos lo deslumbra. La fuerza persuasiva del discurso lo incapacita para la reflexión crítica. Y a la inversa, la lectura e interpretación de lo escrito es algo tan distanciado y desligado del escritor, de su talante, sus intenciones y sus tendencias latentes que la comprensión del sentido textual adquiere el carácter de una producción autónoma más parecida al arte del orador que al comportamiento de su oyente. Se comprende así que los recursos teóricos del arte interpretativo, como he mostrado en algunos puntos y como expone Dockhorn sobre una amplia base, están tomados en buena medida de la retórica.

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos (verosimile)* y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la compresión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de la ciencia, por grande que éste sea, sino que se extiende más bien a cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida. ¿Qué sabríamos de la física moderna, que conforma tan claramente nuestra existencia, sólo por la física? Todas las exposiciones de la misma que sobrepasan el círculo de los especialistas (y quizá habría que decir: en la medida en que no se limitan a un círculo siempre muy reducido de especialistas iniciados) deben su eficacia al elemento retórico que las sustenta. El propio Descartes, ese grande y apasionado

abogado del método y la certeza, es en todos sus escritos un escritor que maneja los recursos de la retórica de modo espléndido, como demostró sobre todo Henri Gouhier[17]. De su función fundamental dentro de la vida social no puede haber ninguna duda. Toda conciencia que quiera ser práctica ha de contar con ella. Desde el otro ángulo, la función de la hermenéutica no es menos universal. La incomprensibilidad o la equivocidad (malentendimiento) de los textos transmitidos que ella delató originariamente es sólo un caso particular de lo que ocurre en toda orientación humana en el mundo como lo *atopon*, lo extraño que no se ajusta a las expectativas habituales de la experiencia. Y así como el progreso del conocimiento hace que los *mirabilia* pierdan su condición extraña una vez que se han comprendido, también la apropiación de la tradición se resuelve en una nueva evidencia en la que ella nos pertenece y nosotros pertenecemos a ella. Ambas cosas confluyen en el único mundo propio y compartido, que abarca la historia y el presente y que encuentra su articulación lingüística en el discurso de unos seres humanos con otros. También desde el ángulo de la comprensión aparece, pues, la universalidad de la lingüisticidad humana como un elemento sin fronteras que todo lo sustenta, no sólo la cultura transmitida por el lenguaje, sino absolutamente todo, porque todo se inserta en la comprensibilidad de las relaciones mutuas. Platón pudo partir del postulado de que quien contempla las cosas en el espejo de los discursos las conoce en su verdad plena y no disminuida. También tiene un sentido profundo y correcto la enseñanza de Platón según la cual todo conocimiento es lo que es en tanto que re-conocimiento. Un «primer» conocimiento es tan imposible como una primera palabra. Hasta el conocimiento más reciente, cuyas consecuencias no parecen aún previsibles, es sólo lo que es al decantarse en ellas y entrar en la mediación del acuerdo intersubjetivo.

De ese modo el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüisticidad humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que «son un diálogo» y no hubiera que buscar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea para deshacer la apariencia de que la hermenéutica se ciñe a la tradición estético-humanista y de que la filosofía hermenéutica se refiere a un mundo del «sentido» contrapuesto al mundo del ser «real» y que se prolonga en la «tradición cultural».

En consonancia con su universalidad, el enfoque hermenéutico debe considerarse también para la lógica de las ciencias sociales. Así, Habermas ha utilizado los análisis de la «conciencia histórico-efectual»

17. H. Gouhier, *La résistance au vrai... Retorica e Barocco*, E. Castelli (ed.), Roma 1955.

y del modelo de la «traducción» que aparecen en *Verdad y método* I y les ha reconocido una función positiva en la superación de la rigidez positivista de la lógica de las ciencias sociales y de la fundamentación lingüística históricamente inexplícita de las mismas[18]. Esa referencia a la hermenéutica está, pues, expresamente al servicio de la metodología de las ciencias sociales. Esto dista sin duda de la base tradicional de la problemática hermenéutica, que son las ciencias del espíritu estético-románticas, distancia tomada en virtud de una opción de máximo alcance. Es cierto que también las *humanities* hacen uso del extrañamiento metódico que constituye la esencia de la ciencia moderna, y *Verdad y método* I nunca ha considerado excluyente el contraste que implica el título[19]. Pero las ciencias del espíritu fueron el punto de partida del análisis porque convergen con unas experiencias que no afectan al método ni a la ciencia, sino que se sitúan fuera de la ciencia, como la experiencia del arte y la experiencia de la cultura marcada por su tradición histórica. La experiencia hermenéutica es igualmente eficaz en todas ellas, y en este sentido no es a su vez objeto de extrañamiento metódico, sino que precede a éste al reservar a la ciencia sus cuestiones y posibilitar así el empleo de sus métodos. Las ciencias sociales modernas, en cambio, caso de que se considere la reflexión hermenéutica como inevitable para ellas (como se demuestra en *Verdad y método* para las ciencias del espíritu), pretenden, como dice Habermas, elevar la comprensión, mediante un «distanciamiento controlado», «desde un ejercicio precientífico al rango de un procedimiento reflexivo», en una «conformación metodológica de la agudeza», por decirlo así.

Ahora bien, la vía de la ciencia ha consistido desde antiguo en ofrecer mediante procedimientos enseñables y controlados lo que la agudeza individual logra también a veces, aunque de modo incierto e incontrolable. Si la explicitación de las condiciones hermenéuticas que concurren en las ciencias comprensivas induce a las ciencias sociales, que no pretenden «comprender» sino detectar científicamente, la estructura real de la sociedad, con inclusión de las comprensibilidades presentes en la lingüisticidad, a crear sistematizaciones metodológicas que faciliten su labor, ello representa sin duda un logro científico. Pero la reflexión hermenéutica no dejará que ellas la obliguen a ceñirse a esta función inmanente a la ciencia, sobre todo no dejará que le impidan aplicar de nuevo una reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales... aunque provoque con ello, una vez más, la descalificación positivista de la hermenéutica.

18. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, cap. 3. Madrid 1988.
19. Cf. el prólogo a la 2. ed., I, 9s.

Pero veamos cómo se plantea la problemática hermenéutica dentro de la teoría de las ciencias sociales y qué perspectivas ofrece desde ella.

Está en primer lugar el «punto de partida lingüístico». Si se define la lingüisticidad como modo de realización de la conciencia hermenéutica, es obvio reconocer en la lingüisticidad como estructura básica de la socialidad humana el *a priori* válido de las ciencias sociales a partir del cual las teorías behaviorístico-positivistas, que consideran la sociedad como un todo funcional observable y dirigible, llevan al absurdo. Esto tiene su punto de evidencia en cuanto que la sociedad humana vive en instituciones que aparecen comprendidas, transmitidas y reformadas como tales; en suma, determinadas por la autocomprensión interna de los individuos que forman la sociedad. Ahora bien, tanto frente a la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein como frente a la utilización de la misma por Winch[20] para un *a priori* lingüístico de todos los enunciados de las ciencias sociales, Habermas considera que la hermenéutica tiene derecho a reinvindicar, desde la idea de la historia efectual, el acceso comunicativo al ámbito de las ciencias sociales.

Sin embargo, cuando Habermas aborda el análisis de la precomprensión y del condicionamiento esencial de los prejuicios tal como corresponde siempre a la comprensión y a la acción hermenéutica es radicalmente distinto. Reconoce que la conciencia histórico-efectual, que intenta examinar los propios prejuicios y controlar la propia precomprensión, pondría fin al objetivismo ingenuo, que falsea por igual la teoría positivista del saber y la fundamentación fenomenológica y analítico-lingüística de las ciencias sociales. Pero ¿qué aportaría tal reflexión? Ahí está el problema de la historia universal, es decir, la idea de una meta de la historia que destaca siempre en los objetivos de la acción social. Si la reflexión hermenéutica se limita a consideraciones generales sobre la imposibilidad de traspasar la limitación del propio punto de vista, resulta estéril. Cierto que esa consideración niega el postulado de una filosofía de la historia real; pero la conciencia histórica diseñará siempre desde su propia orientación al futuro una historia universal precomprendida. ¿De qué sirve conocer su provisionalidad y esencial superabilidad?

Pero ¿qué hace la reflexión hermenéutica cuando es efectiva? ¿Qué relación guarda la reflexión sobre historia efectual con la tradición que ella explicita? Mi tesis es —y creo que es la consecuencia necesaria del reconocimiento de nuestro condicionamiento por la historia efectual y finitud— que la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva «natural» y la

20. P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London-New York 1958.

apropiación reflexiva de la misma. Detrás de eso late un objetivismo dogmático que sigue deformando el concepto de reflexión. Incluso en las ciencias comprensivas, el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso. El historiador, aun el de la ciencia «crítica», está tan lejos de abandonar las tradiciones vigentes, como la de los Estados nacionales, que él como historiador nacional interviene en las mismas con su acción formadora y conformadora, y lo que es más importante: interviene tanto más cuanto más consciente es su reflexión sobre su condicionamiento hermenéutico. Droysen, que desenmascaró con claridad la «objetividad eunuca» de los historiadores en su ingenuidad metodológica, influyó enormemente en la autoconciencia nacional de la cultura burguesa del siglo XIX... en todo caso, más eficazmente que la conciencia épica de Ranke, que pretendía educar más bien para la *apoliteia* estatal. Sólo un historicismo ingenuo, no reflexivo, verá en las ciencias histórico-hermenéuticas una novedad absoluta que liquida el poder de la tradición. Yo intenté aportar la prueba inequívoca de la constante mediación en que vive la tradición social analizando la dimensión de la lingüisticidad, capaz de sustentar toda comprensión.

A ello arguye Habermas que la naturaleza de la ciencia cambia profundamente con la reflexión. Tal sería el legado imperecedero que nos dejó el idealismo alemán partiendo del espíritu del siglo XVIII. Aunque la experiencia hegeliana de la reflexión no se pueda realizar ya en una conciencia absoluta, sin embargo el «idealismo de la lingüisticidad», que se agota según Habermas en la mera «tradición cultural», en su apropiación y desarrollo hermenéutico, delataría una triste impotencia ante la totalidad real de la vida social, que no sólo está hecha de lenguaje, sino también de trabajo y poder. La reflexión hermenéutica debe pasar a una crítica de la ideología, según Habermas.

Este entronca así con el tema central del interés del conocimiento sociológico. Así como la retórica (en cuanto teoría) se enfrentó al encantamiento de la conciencia por el poder del discurso, al obligar a distinguir entre la cosa, la verdad y lo verosímil que ella enseña a generar, y así como la hermenéutica intenta recomponer en una reflexión comunicativa un consenso intersubjetivo destruido, del mismo modo hay en la reflexión de las ciencias sociales un interés emancipatorio que intenta disolver mediante una concienciación las coerciones sociales externas e internas. En la medida en que ellas intentan legitimarse mediante la interpretación lingüística, la crítica de la ideología e incluso una labor de reflexión a nivel lingüístico se convierten en desenmascaramiento de la «ilusión lenguaje».

También en el campo de la terapia psicoanalítica se confirma, según Habermas, el poder emancipatorio de la reflexión aplicada a la vida social. La reflexión desenmascarada quita fuerza a las falsas compulsiones; y así como en esa terapia en cuanto estado final de un proceso de reflexión coincidirían todos los motivos de acción con el sentido hacia el que se orienta el sujeto mismo —cosa que en la situación psicoanalítica queda limitada por la labor terapéutica y por eso sólo representa un concepto límite—, así también la realidad social sólo se podría detectar hermenéuticamente en ese estado final ficticio. La vida de la sociedad consta en realidad de una trama de motivos comprensibles y de compulsiones reales que la investigación social, según Habermas, ha de asimilar y liberar para la acción en un proceso gradual de formación.

No se puede negar que esta concepción teórico-social tiene su lógica. Parece dudoso con todo que la aportación de la hermenéutica se entienda correctamente contemplándolo desde el concepto límite de una conciencia de todos los motivos de acción con un sentido comprendido. El problema hermenéutico es tan universal y tan fundamental para toda experiencia interhumana de la historia y del presente porque el sentido se puede percibir aunque no sea intencional. Se reduce la universalidad de la dimensión hermenéutica cuando se deslinda un ámbito del sentido comprensible («tradición cultural») frente a otros determinantes de la realidad social perceptibles simplemente como factores reales. Como si una ideología en tanto que falsa conciencia lingüística, aparte de dotarse de un sentido comprensible, no se pudiera *entender* también en su «verdadero» sentido; por ejemplo, el de los intereses de poder. Otro tanto cabe decir de los motivos inconscientes que el psicoanalista hace aflorar a la conciencia.

El punto de partida para estudiar la dimensión hermenéutica, que *Verdad y método* I fijó en la experiencia del arte y en las ciencias del espíritu, parece dificultar aquí la apreciación de su verdadero alcance. Cierto que también el llamado enfoque universal es demasiado esquemático y unilateral en la tercera parte del libro. Pero resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar fuera de sus fronteras. ¿Qué otra cosa son entonces los prejuicios que la labor hermenéutica ha de examinar? ¿de dónde pueden proceder? ¿de la tradición cultural? Seguramente también. Pero ¿se forma ésta previamente? El idealismo de la lingüisticidad sería en realidad un absurdo grotesco al no resignarse a ejercer únicamente una función metodológica. Habermas dice en un pasaje: «la hermenéutica choca desde dentro con los muros de la tradición». Hay en eso algo de verdad si se refiere al contraste con el «desde fuera», que no entra en nuestro mundo como objeto de comprensión, comprensible o incomprensible, sino que se detiene en

la observación verificadora de los cambios (en lugar de las acciones). Lo que procede es tratar de entender todo lo que se puede entender. En este sentido vale el principio: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»[21]

No nos ceñimos así a un mundo del sentido que, al conocer lo conocido (A. Boeckh), fuese una especie de objeto secundario, una apropiación de lo ya conocido, y que complementase las riquezas de la «tradición cultural» con las verdaderas realidades económicas y políticas que definen primordialmente la vida de la sociedad; en el espejo del lenguaje se refleja todo lo que es. En él y sólo en él encontramos lo que no aparece en ninguna parte porque somos nosotros mismos (y no sólo lo que pensamos y sabemos de nosotros). El lenguaje no es en definitiva ningún espejo, y lo que vemos en él no es reflejo de nuestro ser ni del ser en general, sino la interpretación y quintaesencia de aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y del poder y en todo lo que constituye nuestro mundo. El lenguaje no es el sujeto anónimo, finalmente hallado, de todos los procesos y acciones socio-históricas que se ofrece con el conjunto de sus actividades y objetivaciones a nuestra mirada contemplativa, sino que es el juego en el que todos participamos. Nadie es antes que los otros. Cada cual está «en ello» y es «mano» en el juego. Eso acontece cuando comprendemos e incluso cuando descubrimos los prejuicios o desenmascaramos los pretextos que desfiguran la realidad. Entonces solemos «comprender». Lo vemos claro cuando hemos desentrañado algo que nos parecía extraño e incomprensible, cuando lo hemos alojado en nuestro mundo ordenado lingüísticamente, como en un arduo problema de ajedrez donde sólo la solución permite comprender la necesidad de la posición absurda hasta la última pieza.

Pero ¿significa esto que sólo comprendemos cuando deshacemos los subterfugios y desenmascaramos las falsas presunciones? Habermas parece suponerlo así. Parece al menos que el poder de la reflexión sólo se muestra para él en eso, y su impotencia, en quedar colgados en la tela de araña del lenguaje y seguir allí tejiendo la tela. Su postulado es que la reflexión que se ejerce en las ciencias hermenéuticas «sacude el dogmatismo de la praxis vital». Considera, en cambio, infundado y un menosprecio del legado de la Ilustración el afirmar que el esclarecimiento de la estructura prejuiciosa del comprender pueda desembocar en el reconocimiento de la autoridad; un poder dogmático. Es posible que el conservadurismo (no de la generación de un Burke, sino de una generación que tiene detrás las tres grandes convulsiones de la historia alemana sin haber alcanzado un cambio revolucionario del orden social establecido) favorezca la visión de una

21. Cf. I, 567s.

verdad que tiende a ocultarse. Se trata en todo caso de la pretensión de ver algo perceptible y no de una «creencia básica» cuando yo descarto entre la autoridad y la razón la antítesis abstracta de la ilustración emancipatoria y afirmo su relación esencialmente ambivalente[22].

Creo que la antítesis abstracta de la Ilustración ignora una verdad, y esto tiene unas consecuencias funestas, porque se atribuye un falso poder a la abstracción y se *ignoran* desde una visión *idealista* las verdaderas dependencias. De acuerdo con que la autoridad ejerce un poder dogmático en innumerables formas de dominio, desde el ordenamiento de la educación pasando por las ordenanzas del ejército y de la administración hasta la jerarquía del poder político o de las autoridades religiosas. Pero esta imagen de obediencia profesada a la autoridad nunca puede mostrar por qué en todos esos ejemplos se trata siempre de un orden y no del desorden de un despotismo del poder. Me parece indudable que el reconocimiento es decisivo para las relaciones reales con la autoridad. La cuestión puede ser simplemente en qué se basa este reconocimiento. Puede expresar a menudo, más que nada, un doblegamiento impotente ante el poder, pero eso no es un reconocimiento ni se basa en la autoridad. Basta estudiar fenómenos como la pérdida de autoridad y de qué vive. No del poder dogmático, sino del reconocimiento dogmático. Pero ¿qué otra cosa puede ser el reconocimiento dogmático sino el resultado de atribuir a la autoridad un conocimiento superior y la creencia consiguiente de que ella tiene razón? Sólo «se basa» en eso. La autoridad domina porque es reconocida «libremente». La obediencia que se le tributa no es ciega.

Pero no se me puede atribuir la idea de que no existe una pérdida de la autoridad y un crítica emancipatoria. No interesa aquí saber si la pérdida de autoridad es resultado de una crítica emancipatoria de la reflexión o si esa pérdida se manifiesta en la crítica y la emancipación; y quizá no se trata de una verdadera alternativa. Lo que se debate es simplemente si la reflexión disuelve siempre las relaciones substanciales o si puede también asumirlas explícitamente. El proceso de aprendizaje y de educación utilizado por mí (a la luz de la ética aristotélica) lo ve Habermas de modo extrañamente unilateral. Que la tradición como tal sea la única razón de validez de los prejuicios —afirmación que Habermas me atribuye— contradice mi tesis de que la autoridad descansa en el conocimiento. El que ha alcanzado la mayoría de edad puede, sin estar obligado, asumir por conocimiento lo que había admitido por obediencia. La tradición no es ninguna garantía, al menos cuando la reflexión exige una garantía. Pero éste es el punto decisivo: ¿dónde lo exige? ¿en todo? A eso opongo yo la

22. Cf. mi artículo *Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit*: Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 133 (1983), 11-16.

finitud de la existencia humana y la esencial particularidad de la reflexión. Es la cuestión de si la función de la reflexión se refuerza con la concienciación que confronta lo vigente con otras posibilidades y luego puede rechazar lo existente en favor de esas otras posibilidades, pero también puede asumir expresamente lo que ofrece la tradición *de facto*, o si la concienciación se limita a disolver lo vigente. Cuando Habermas dice que «a la autoridad se le puede restar lo que en ella era mero poder (yo interpreto: lo que no era autoridad) para disolverla en la fuerza no violenta del conocimiento y de la decisión racional», ya no sé de qué estamos discutiendo. A lo sumo, de si las ciencias sociales (en virtud de no sé qué progresos) pueden dictarle a uno o no la «decisión racional». Pero de esto hablaré más adelante.

El concepto de reflexión y de concienciación que Habermas utiliza aparece con carga dogmática ante la reflexión hermenéutica, y yo desearía aquí que se hiciera efectiva la reflexión hermenéutica que planteo. Hemos aprendido de Husserl (en su teoría sobre las intencionalidades anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto) a descubrir la falsa objetivación con que carga el concepto de reflexión. Se da sin duda una regresión interna de la intencionalidad que en modo alguno convierte lo así connotado en objeto temático. Esto lo vio ya Brentano (apoyado en ideas aristotélicas). Yo no sabría decir cómo se puede concebir la enigmática figura óntica del lenguaje si no es partiendo de ahí. Es preciso distinguir la reflexión «efectiva» (en terminología de J. Lohmann) que se produce en el desarrollo del lenguaje y la reflexión expresa y temática que se formó en la historia del pensamiento occidental al convertirlo todo en objeto cuando la ciencia sentó los presupuestos de la civilización planetaria del futuro.

Habermas insiste con extraña pasión en que las ciencias empíricas no son un juego lingüístico arbitrario. ¿Quién discute su necesidad, desde la perspectiva de una posible utilización técnica de la naturaleza? El investigador negará a lo sumo, y con todo derecho la motivación técnica en su relación con la ciencia que cultiva. Nadie negará que la aplicación práctica de la ciencia moderna modifica profundamente nuestro mundo y con él también nuestro lenguaje. Nótese que digo «también nuestro lenguaje». Esto no significa en modo alguno, como me atribuye Habermas, que la conciencia articulada lingüísticamente determine la realidad material de la praxis vital, sino simplemente que no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada. La realidad no acontece «a espaldas del lenguaje», sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente al mundo (o no entenderlo ya en absoluto), y acontece también en el lenguaje.

Desde esta óptica resulta muy sospechoso el concepto de «lo natural» que ya Marx opone al mundo laboral de la sociedad de clases

moderna y que también Habermas suele utilizar («causalidad de las relaciones naturales»). Eso es romanticismo... y tal romanticismo crea un foso artificial entre la tradición y la reflexión basada en la conciencia histórica. El «idealismo de la lingüisticidad» tiene siempre la ventaja de no caer en ese romanticismo.

La crítica de Habermas culmina en la indagación del inmanentismo filosófico-transcendental en sus condiciones históricas, a las que él mismo recurre. Es en efecto un problema central. El que toma en serio la finitud de la existencia humana y no se construye una «conciencia en general» o un *intellectus archetypus* o un *ego* transcendental destinado a constituir toda validez, no podrá eludir la cuestión de la posibilidad empírica de su propio pensamiento como pensamiento transcendental. Pero yo no veo ahí una verdadera dificultad para la dimensión hermenéutica expuesta por mí.

El análisis tan sumamente valioso que hizo Pannenberg de mi ensayo[23] me ayudó a percatarme de la diferencia radical existente entre la pretensión de Hegel de descubrir la razón en la historia y esas concepciones de la historia universal siempre en superación en las que uno se califica siempre a sí mismo de «último historiador». Cabe discutir sobre la pretensión hegeliana de una filosofía de la historia mundial; pero él sabía que «los pies de aquellos que te van a expulsar están a la puerta», y se puede comprobar que en medio de todas las descalificaciones de la historia mundial la idea final de «libertad de todos» es una clara evidencia que no es posible superar, como tampoco es posible superar la toma de conciencia. Sin embargo, la pretensión de todo historiador que consiste en reforzar el sentido de todo acontecer en el momento presente (y en el futuro de este momento presente) es radicalmente distinta y mucho más modesta. Nadie puede negar que la historia presupone la futurición. Una concepción histórico-universal es inevitablemente, en este sentido, una de las dimensiones de la concienciación histórica actual «en intención práctica». Pero ¿se hace justicia a Hegel limitando su pensamiento a esta necesidad interpretativa de todo presente? «En intención práctica»: la fuerte conciencia de la propia finitud y la desconfianza hacia la dictadura del concepto hacen que nadie olvide hoy esa instancia. ¿Se puede reducir en serio a Hegel a una intención práctica?

En este punto creo que mi debate con Pannenberg cae en el vacío. Porque tampoco Pannenberg quiere renovar el postulado de Hegel; pero hay una diferencia: para el teólogo cristiano la «intención práctica» de toda concepción de la historia universal se apoya en la historicidad absoluta de la encarnación.

23. W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*: Ztschr. f. Theologie und Kirche 60 (1963) 90-121.

Pero la cuestión sigue en pie. Si se quiere afirmar la problemática hermenéutica *tanto* frente a la universalidad de la retórica como frente a la actualidad de la crítica de la ideología, *habrá* que fundamentar su propia universalidad, concretamente frente a la pretensión de la ciencia moderna de asumir en sí la reflexión hermenéutica y ponerla al servicio de la ciencia (en una «conformación metodológica de la inteligencia»). Sólo podrá hacerlo si no queda prisionera en la inaprehensible inmanencia de la reflexión transcendental, y sabe decir a su vez lo que ofrece esta reflexión frente a la ciencia moderna, y no sólo dentro de ella.

Si la reflexión hermenéutica aporta lo propio de toda concienciación, eso deberá aparecer *ante todo* dentro de la ciencia misma. La reflexión sobre una precomprensión me aporta algo que de otro *modo* acontece a mi espalda. Algo, mas no todo. Porque la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia; pero esto no significa que pueda prescindir de una constante concienciación del estancamiento ideológico. Sólo mediante esta reflexión llego a superar la esclavitud frente a mí mismo y sé a qué atenerme acerca de lo bien fundado o no de mi precomprensión... siquiera sea en el sentido *de que* alcanzo una nueva comprensión de cosas que había visto con prejuicios. Pero eso supone *que los* prejuicios que guían mi precomprensión intervienen siempre... incluso en su abandono, que siempre puede llamarse también reajuste. La experiencia sabe extraer de todas las contingencias una nueva precomprensión.

En las áreas iniciales de mis estudios hermenéuticos —las ciencias del arte y las ciencias filológico-históricas— es fácil mostrar la eficacia de la reflexión hermenéutica. Recuérdese la conmoción que sufrió la autonomía de la consideración histórico-estilística en las ciencias del arte con la reflexión hermenéutica *sobre el* concepto de arte —o sobre los conceptos en las distintas épocas y estilos—; cómo la iconografía pasó de su posición marginal a ocupar un lugar destacado, cómo la reflexión hermenéutica sobre los conceptos de vivencia y de expresión tiene consecuencias en la ciencia de la literatura... siquiera en el sentido de impulsar formalmente unas tendencias de la investigación presentes de tiempo atrás (la acción recíproca es también acción). Es obvio que el cuestionamiento de unos prejuicios inveterados es promesa de un avance científico. Permite plantear nuevas *cuestiones*, y tenemos una constante experiencia de lo que puede aportar la investigación histórica mediante *la explicitación* de la historia de los conceptos. En estos terrenos creo haber mostrado cómo se recupera el extrañamiento histórico en la figura de una «fusión de horizontes». Debo a la lúcida labor de Habermas el haber percibido con claridad la aportación hermenéutica dentro de las ciencias sociales, especialmente cuando compara la precomprensión de la teoría positivista de la ciencia, pero también la de una fenomenología apriorista y de una *lingüística* general, con la dimensión hermenéutica.

Pero la función de la reflexión hermenéutica no se agota en lo que ella significa para las ciencias. Todas las ciencias modernas presentan un extrañamiento profundamente arraigado que ellas imponen a la conciencia natural y que ya en la fase inicial fue objeto de reflexión con el concepto de método. La reflexión hermenéutica no puede pretender modificar ese método. Pero al revelar las precomprensiones que guían siempre a las ciencias, puede liberar nuevas dimensiones problemáticas y favorecer indirectamente la labor metodológica y hace tomar conciencia, además, de lo que cuenta la metodología de las ciencias para su propio progreso, y de las cegueras y abstracciones que postula para dejar atrás, desorientada, a la conciencia natural; ésta, no obstante, accede siempre a ellas como consumidora de los inventos e informaciones alcanzados por la ciencia. Esto se puede expresar con Wittgenstein en los siguientes términos: los «juegos lingüísticos» de la ciencia hacen referencia al metalenguaje que es la lengua materna. Los conocimientos obtenidos por la ciencia pasan a la conciencia social a través de los medios modernos de información y, con la pertinente (a veces impertinentemente grande) demora, a través de la escuela y de la educación. De ese modo articulan las realidades «sociolingüísticas».

Esto no tiene relevancia para las ciencias naturales. El verdadero investigador de la naturaleza sabe perfectamente que el área cognitiva de su ciencia es muy particular en el conjunto de la realidad humana. No comparte el endiosamiento de esa ciencia por la opinión pública. De ahí que ésta —y el investigador que se dirige a ella— necesite tanto más de la reflexión hermenéutica sobre los presupuestos y los límites de la ciencia. Los denominados *humaniora* siguen armonizando fácilmente con la conciencia general porque sus objetos pertenecen directamente a la tradición cultural y a la educación tradicional. Pero las ciencias modernas guardan con su objeto, la realidad social, una relación especialmente tensa que necesita de la reflexión hermenéutica. El extrañamiento metódico al que ella debe su progreso se refiere aquí al mundo humano-social en conjunto. Este mundo queda así a disposición de la ciencia en materia de planificación, dirección, organización y desarrollo, en un sinfín de funciones que determinan desde fuera la vida de cada individuo y cada grupo. El ingeniero social que cuida del funcionamiento de la máquina de la sociedad parece disociado de la misma sociedad a la que pertenece.

Una sociología hermenéutica formal no puede seguir esa vía. El lúcido análisis que hace Habermas de la lógica de las ciencias sociales destaca de modo decisivo lo que distingue a los sociólogos de los técnicos de la sociedad. Lo llama elemento emancipatorio que sólo apunta a la reflexión, y se remite al ejemplo del psicoanálisis.

El papel que la hermenéutica debe desempeñar en el marco de un psicoanálisis es en efecto fundamental, y dado que, como señalamos

antes, el motivo inconsciente tampoco supone un límite para la teoría hermenéutica y que la psicoterapia se puede describir diciendo que «unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)», aquí tienen su puesto la hermenéutica y el círculo del lenguaje que se cierra en el diálogo, como creo haber aprendido sobre todo de J. Lacan[24].

Está claro, no obstante, que eso no es todo. El marco interpretativo elaborado por Freud recaba para sí el carácter de verdaderas hipótesis de ciencia natural o de leyes válidas para el conocimiento. Esto tiene que reflejarse en el papel que desempeña el extrañamiento metodológico dentro del psicoanálisis, y así es en efecto. Aunque el análisis adquiere su credibilidad en el éxito, el valor cognitivo que el psicoanálisis reclama para sí no se reduce en modo alguno a lo pragmático. Pero esto significa que el psicoanálisis asume una constante reflexión hermenéutica, ¿Qué relación guarda el saber del psicoanálisis con el puesto que ocupa dentro de la realidad social a la que él mismo pertenece? Cuando el psicoanalista pone en evidencia las interpretaciones superficiales, descubre la autocomprensión enmascarada y muestra la función represiva de los tabúes sociales, está introduciendo al paciente en la reflexión emancipatoria. Pero si ejerce la misma reflexión allí donde no está legitimado para ello como médico, siendo él mismo un interlocutor social, falla en su papel social. El que «pone al descubierto» a sus interlocutores a la luz de algo que se sitúa más allá de ellos mismos, es decir, que no toma en serio su juego, es un aguafiestas al que se procura evitar. La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe.

Pero de ese modo se vuelve problemática la analogía entre teoría psicoanalítica y teoría sociológica. ¿Dónde encuentran éstas su límite? ¿dónde termina el paciente y empieza la participación social en sus derechos no profesionales? ¿frente a qué autointerpretación de la conciencia social —y la costumbre es una autointerpretación de ese género— se produce la indagación y el sondeo, por ejemplo en la voluntad de cambio revolucionario, y frente a cuál no? Estas preguntas no parecen tener respuesta. La consecuencia inevitable parece ser que la conciencia emancipatoria contempla, en principio, la disolución de toda presión del poder... y esto significaría que la utopía anarquista tiene que ser su última imagen simbólica. Hermenéuticamente esa conciencia me parece errónea.

24. Cf. la reunión de sus *Ecrits*, Paris (1966) y la excelente disertación en Heidelberg de Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt 1973.

# 19

# Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)*

Hermenéutica es el arte del entendimiento. Parece especialmente difícil, no obstante, ponerse de acuerdo sobre los problemas de la hermenéutica... al menos mientras ciertos conceptos no aclarados sobre ciencia, crítica y reflexión presidan el debate. Vivimos en una época en la que la ciencia trae consigo el progresivo dominio de la naturaleza y regula la administración de la convivencia humana, y este orgullo de nuestra civilización, que corrige incansablemente los fallos de sus éxitos y crea constantemente nuevas tareas de investigación científica que fundamenta a su vez el progreso, la planificación y la remoción de los daños, despliega el poder de una auténtica ofuscación. Insistiendo en la vía de la configuración progresiva del mundo mediante la ciencia, se perpetúa un sistema al que la conciencia del individuo se somete resignada y ciega o contra la que se rebela no menos ciegamente.

La explicación de esta ceguera no tiene nada que ver con esa crítica romántica de la cultura que ataca a la ciencia y su derivación técnica como tal. Sea que tomemos como objeto del pensamiento la «pérdida de la razón» *(The eclipse of reason)* o el creciente «olvido del ser» o la tensión entre «verdad y método», sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis de la vida humana, y esto incluso cuando esta praxis vital se orienta *ex professo* a la promoción y aplicación de la ciencia.

* Los números que figuran detrás de los nombres de autores citados se refieren a los trabajos aparecidos en *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt 1971), a los que contesta mi *Réplica*.

Es cierto que la ciencia moderna desde el siglo XVII suscita un mundo nuevo al renunciar decididamente al conocimiento de las substancias y limitarse al esquema matemático de la naturaleza y al empleo metódico de la medida y del experimento, para abrir así la vía constructiva del dominio de la naturaleza. Así empezó la expansión planetaria de la civilización técnica. Pero en nuestro siglo se ha agravado más y más, al compás de los éxitos, la tensión entre nuestra conciencia de progreso científico y nuestra conciencia sociopolítica. Sin embargo, el conflicto entre éste y aquel saber es un problema muy antiguo. Le costó la vida a Sócrates cuando puso en evidencia el saber técnico de los artesanos por su desconocimiento del verdadero objeto del saber, que es el bien. Esto se repite en el retrato que Platón hace de Sócrates. Platón esgrime la dialéctica, el arte de llevar una conversación, no sólo contra el saber especializado y limitado de los técnicos, sino incluso contra el modelo supremo de toda ciencia, la matemática —aunque consideró el dominio de ésta un requisito indispensable para abordar las cuestiones «dialécticas» últimas sobre el verdadero ser y sobre el bien supremo—.

E incluso cuando se alcanzó la explicación fundamental sobre la diferencia entre el saber productivo *(tejne)* y el saber práxico *(phronesis)* con la *Etica* de Aristóteles, quedó sin aclarar en muchos puntos la relación entre el saber político del hombre de Estado y el saber especializado del técnico. Parece haber una clara jerarquía, ya que el general a cuyo servicio están todas las otras «artes» está a su vez al servicio de la paz, mientras que el hombre de Estado actúa en paz y en guerra en favor de la felicidad de todos. Pero cabe preguntar aún: ¿quién es hombre de Estado? ¿ese experto que ha llegado a la cima en la escala de los cargos políticos o el ciudadano que como miembro del verdadero soberano expresa su decisión mediante el voto (y que ejerce además su profesión «ciudadana»)? Platón redujo al absurdo en el *Cármides* el ideal técnico de su ciencia política que fuese la ciencia de la ciencia[25]. No es viable, evidentemente, concebir el saber en el que descansan las decisiones de praxis política con el modelo del saber productivo y ver en él el saber técnico supremo: el conocimiento del modo de crear la felicidad humana. Algo así no puede ser objeto de enseñanza, como solía demostrar Platón a los hijos de los prohombres de Atenas, y como aún hizo Aristóteles, el cual sin ser ciudadano ateniense enseñó en Atenas, pese a calificar de sofistas (no de politólogos), y de recusar, a los triunfantes expertos en fundaciones ideales del Estado y establecimiento de Constituciones. Estos expertos en efecto no tenían nada de estadistas, es decir, de ciudadanos guías en su propia *polis*. Pero aun siendo todo esto evidente para Aristóteles y pese a que éste destacó con precisión la estructura del saber práctico

25. Cf. mi aportación *Die Grenzen des Experimentums* al diálogo de Darmstad, *Der Mensch und seine Zukunft*, 1967, 160-168.

frente a la estructura del saber técnico, quedó sin respuesta, una vez más, la pregunta: ¿qué género de saber es el que llevó a Aristóteles a encontrar y enseñar tales distinciones? ¿qué género de saber es, a su vez, la ciencia práctica (y política)?

Tal saber no es simplemente un ejercicio superior de ese saber práctico que Aristóteles definió y analizó como *phronesis*. Cierto que Aristóteles distingue expresamente entre «filosofía práctica» y «ciencia teórica»: el «objeto» de esta ciencia no es lo permanente ni los principios y axiomas supremos, sino la praxis humana sujeta al cambio constante. Pero esa filosofía es también teórica en cierto sentido, ya que no enseña un saber sobre la acción real que aclare y decida una situación concreta, sino que transmite unos conocimientos «generales» sobre la conducta humana y las formas de su «existencia política». Así persiste en la historia de la ciencia occidental, como una forma de ciencia propia, la *scientia practica*, la filosofía práctica, que ni es ciencia teórica ni se caracteriza suficientemente por su «referencia a la práctica». Como teoría no es en absoluto un«saber sobre la acción»[26]. Pero ¿no es otra cosa que *tejne* o doctrina del arte? No es comparable con la gramática o la retórica, que dan ciertas reglas para adquirir una competencia técnica —hablar o escribir—, un conocimiento de reglas que permite el control de la praxis y también de la teoría. Estas artes, pese a su superioridad sobre la mera experiencia, parecen reconocerle una última validez al ejercicio de hablar y de escribir, al igual que cualquier otra *tejne*, cualquier saber manual, está subordinado al uso que se hace del producto creado. La filosofía práctica como un saber regulador de la praxis humana y social no es un arte en el mismo sentido que la gramática o la retórica. Es más bien una reflexión sobre esa praxis y, por tanto, desde una última perspectiva es «general» y «teórica». Por otra parte, la enseñanza y el discurso se hallan aquí bajo unas condiciones peculiares en cuanto que el saber filosófico-moral y en consecuencia la enseñanza general sobre el Estado aparecen referidos a las condiciones empíricas especiales del sujeto discente. Aristóteles reconoce que ese «hablar en general» sobre lo que es la praxis concreta más propia de cada uno sólo se justifica si se trata de alumnos que son lo bastante maduros para aplicar discursos generales a las circunstancias concretas de su experiencia vital con responsabilidad autónoma. La ciencia práctica es, pues, un saber «general», pero un saber que se puede calificar menos de saber productivo que de crítica.

Es lo que parece ocurrir con la hermenéutica filosófica. Mientras se defina la hermenéutica como arte de la comprensión y se entienda

26. Esto lo ha señalado acertadamente Ernst Schmidt en la crítica del libro *Moral Knowlegde and its Methodology in Aristotle* de J. Donald Monan: Philosophische Rundschau 17 (1971) 249.

el ejercicio de este arte, como en el caso del arte de hablar y de escribir, a modo de una destreza o competencia, ese saber disciplinar podrá utilizar conscientemente las reglas y se podrá llamar arte. Así concebían aún Schleiermacher y sus seguidores la hermenéutica como un «arte» (*Kunstlehre*). Pero no es eso la hermenéutica «filosófica». Esta no pretende elevar una competencia a la condición de un conocimiento de ciertas reglas. Esa «elevación» es un hecho extrañamente ambivalente porque el conocimiento de las reglas se «eleva» también, a la inversa, a competencia «automática». La hermenéutica filosófica, en cambio, reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa. No sirve, pues, para superar ciertas dificultades de comprensión como las que se presentan ante los textos o en la conversación con otras personas, sino que aspira, como dice Habermas, a un «saber de reflexión crítica». Pero ¿qué significa esto?

Tratemos de exponerlo de un modo concreto. La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo, en el sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. La crítica de la ideología utiliza aquí la reflexión hermenéutica al presentar los prejuicios inherentes a toda comprensión como una crítica de la sociedad. O la reflexión hermenéutica descubre falsas objetivaciones de las palabras como hizo Wittgenstein cuando criticó los conceptos de la psicología retrocediendo a la situación hermenéutica originaria del lenguaje referido a la praxis. Esa crítica a la seducción por el lenguaje rectifica también nuestra propia autocomprensión, ajustándola mejor a nuestras experiencias. Pero la hermenéutica hace también reflexión crítica, por ejemplo, defendiendo el lenguaje comprensible contra ciertas pretensiones erróneas de la lógica que aplica determinados criterios de cálculo enunciativo a textos filosóficos e intenta demostrar (Carnap o Tugendhat) que si Heidegger o Hegel hablan de la nada, tal lenguaje es absurdo porque no cumple las condiciones lógicas. La hermenéutica filosófica puede mostrar aquí, en línea crítica, que tales objeciones no responden a la experiencia hermenéutica y por eso son ajenas al tema de la comprensión. La «nada anonadante», por ejemplo no expresa un sentimiento, como supone Carnap, sino un movimiento del pensamiento que es preciso entender. La reflexión hermenéutica me parece igualmente positiva cuando alguien examina el modo de argumentación socrática, como en los diálogos de Platón, para conocer su rigor lógico. La reflexión hermenéutica puede descubrir aquí que el proceso comunicativo de la conversación socrática es un hecho de comprensión y de acuerdo, que no es afectado por el objetivo cognoscitivo del analista lógico[27]. La

27. Platón, *Carta VII*, 343 a 7: «porque no se refuta el "alma" del hablante».

crítica reflexiva remite en todos estos casos a una instancia que está representada por la experiencia hermenéutica y su realización lingüística. Ella eleva a conciencia crítica cuál es el *scopus* de los enunciados en cuestión y cuál el esfuerzo hermenéutico que exige su pretensión de verdad.

Se trata siempre de rectificar una autocomprensión. En este sentido esa reflexión hermenéutica es «filosófica», no porque reivindique una determinada legitimación filosófica, sino al contrario, porque rehúsa una determinada pretensión «filosófica». Lo que ella critica no es un método científico como tal, por ejemplo, el de la investigación de la naturaleza o el del análisis lógico, sino la justificación de métodos deficientes en aplicaciones como las arriba descritas. Por lo demás, el basar la legitimación filosófica en esa operación crítica no tiene nada de particular. La filosofía sólo se puede justificar remitiendo al hecho de que siempre se filosofa, aunque muchas veces bajo el signo de la oposición a la «metafísica», como en el caso del escepticismo, de la crítica lingüística o de la teoría de la ciencia.

Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni la instituciones de poder y administración políticos que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica.

Ahora bien, el tema debatido es precisamente la universalidad de la experiencia hermenéutica. ¿No queda limitada esa universalidad, por la modalidad lingüística, a un círculo de entendimiento comunicativo que parece soslayable en muchos sentidos? Ahí está, ante todo, el hecho de las ciencias mismas y la formación de su teoría. Habermas llega a ver en eso una objeción: «Es evidente que la ciencia moderna puede aspirar legítimamente a elaborar enunciados verdaderos sobre las cosas procediendo monológicamente, en lugar de atender al discurso humano». Habermas reconoce que tales teorías de la ciencia construidas por la vía monologal deben hacerse comprensibles en el diálogo lingüístico cotidiano. Pero ve un nuevo problema para la hermenéutica en el hecho de encontrarse con tales lenguajes teóricos. La hermenéutica sólo tiene que ver de suyo, según él, con la cultura constituida y transmitida en lenguaje corriente, y se impone la nueva tarea de explicar cómo puede superar el lenguaje la estructura dialogal y posibilitar la formación de teorías rigurosas.

Yo no comprendo tales consideraciones. La diferencia entre lenguaje técnico y lenguaje corriente existe desde hace siglos. ¿La matemática es algo nuevo? ¿y no ha definido siempre al técnico, al curandero y al médico el hecho de utilizar unos medios de comprensión no accesibles a todos? Lo que cabe considerar como un problema moderno es, a lo sumo, que el técnico no considera como tarea suya la traducción de su saber al lenguaje corriente general, sino que esa integración hermenéutica sería una tarea particular. Pero eso no modifica en nada la tarea hermenéutica como tal. ¿O Habermas quiere significar sólo que las construcciones teóricas que aparecen, por ejemplo, en el campo de la matemática y de la ciencia natural matemática actual se pueden «comprender» sin el recurso al lenguaje corriente? Esto es indiscutible. Sería absurdo afirmar que toda nuestra experiencia del mundo se reduce a un proceso lingüístico o que el desarrollo de nuestro sentido cromático consiste simplemente en la diferenciación en el uso de palabras referidas al color[28]. También los conocimientos genéticos como los de Piaget, a los que Habermas hace referencia y que permiten contemplar como probable el uso de categorías operacionales prelingüísticas, pero asimismo todas las formas a-lingüísticas de comunicación observadas especialmente por Helmunth Plessner[29], Michael Polanyi[30] y Hans Kunz[31], descalifican cualquier tesis que pretenda negar otras formas de comprensión extralingüística apelando a una universalidad lingüística. Hablar es, por el contrario, una existencia compartida. Pero el tema de la hermenéutica radica justamente en la compartibilidad de la comprensión, como señala correctamente el propio Habermas (p. 77). Por eso es preferible, para evitar disputas de palabras, renunciar a las comillas y no suponer, por ejemplo, que los sistemas de signos artificiales deban «comprenderse» en el mismo sentido en que nuestra interpretación lingüística del mundo es una interpretación comprensiva. Tampoco se podrá afirmar que las ciencias naturales elaboran los enunciados sobre «las cosas» sin «mirar al espejo del discurso humano». ¿Qué «cosas» son las que conoce la ciencia natural? La pretensión de la hermenéutica es y seguirá siendo la de integrar en la unidad de la interpretación lingüística del mundo lo que

28. Von Bormann (98) llega a atribuirme que «las palabras que se entienden ya no son más que palabras»... «sin un sentido concreto», y achaca esto a una excesiva formalización del enfoque hermenéutico. Pero él mismo incurre aquí en la ambigüedad que me critica: desdeña la relación esencial de toda filosofía de la hermenéutica con la praxis hermenéutica. Queremos saber (no sólo «creer») lo que nos ocurre. La «ambigüedad» que él me atribuye en su severa crítica es sin duda, por una parte, consecuencia de mi limitación conceptual; mas, por otra parte, la experiencia hermenéutica implica esencialmente la nota de indefinición y el intento constante de que el enunciado de otro sea realmente plausible.

29. Ahora en *Philosophische Anthropologie, Conditio humana,* Frankfurt 1970.

30. En *The Tacit Dimension,* New York 1966.

31. Por ejemplo, en polémica conmigo, en Studia philosophica XX, 1961.

aparece como incomprensible o como «comprensible» no para todos, sino para iniciados. No se puede alegar en serio contra esta pretensión que la ciencia moderna ha desarrollado sus propios lenguajes especiales y técnicos y sus sistemas de símbolos artificiales y procede dentro de los mismos «monologalmente», es decir, ha alcanzado la «comprensión» y el «entendimiento» al margen de toda comunicación lingüística corriente. Habermas, que así arguye, sabe muy bien que la «comprensión» y especialización, que constituye también el *pathos* del ingeniero social y del experto moderno, carece de la reflexión que le permitiría responsabilizarse socialmente.

Lo sabe tan bien que, para justificar la reflexión, él mismo aduce el ejemplo de una ciencia de reflexión crítica que debería ser un modelo para la reflexión social: el psicoanálisis. Este utiliza una reflexión crítica y emancipatoria liberando de sus bloqueos la comunicación deformada e intentando restablecer la comunicación. Esa reflexión emancipatoria es lo que se necesita también, según él, en el ámbito social. No sólo el paciente neurótico sufre de una comunicación sistemáticamente distorsionada cuando defiende su neurosis, sino también, en el fondo, toda conciencia social que armoniza con el sistema social reinante y apoya por tanto su carácter coercitivo. Este es el presupuesto no aclarado desde el que argumenta Habermas.

Así como el psicoanalista pide al paciente que acude a él impulsado por el deseo de curación una labor reflexiva que responsabiliza al máximo, así en el ámbito social hay que explicitar, según Habermas cualquier forma de compulsión e intentar disolverla. Son sobre todo Habermas y Giegel los que concretan esto de uno u otro modo bajo el tema fundamental de la eludibilidad del lenguaje. Lo que quieren significar con ello, es, en todo caso, una tecnificación de la comprensión que permitiría superar la polivalencia de la comunicación lingüística. Pero esto no es todo. Habermas aborda someramente tales posibilidades metalingüísticas, pero lo que le interesa del psicoanálisis es otra cosa: su peculiaridad metodológica, el ser ciencia explicativa (y potencialmente una técnica) y reflexión emancipatoria al mismo tiempo. El supone que en el caso del psicoanálisis es preciso eludir el lenguaje. Porque encontramos en la neurosis un trastorno de comunicación tan radical y sistemático que el diálogo terapéutico fracasará, según él, si no se produce en una condiciones muy especiales y complejas. No se puede asumir en el diálogo el presupuesto de un consenso básico que una a los interlocutores, aunque el análisis tenga también al final su confirmación en el paciente y aunque éste recobre la capacidad normal de comunicación desmontando los síntomas. Habermas se refiere aquí ampliamente a las certeras descripciones de Lorenzer sobre «destrucción del lenguaje».

Pero Habermas añade como aclaración: así como el paciente aprende a descubrir la compulsión oculta, a disolver las represiones y superarlas

haciéndolas conscientes, también en el ámbito social hay que descubrir y disolver la compulsión latente en las relaciones de poder mediante una crítica de la ideología. El optimismo dialogal de la hermenéutica filosófica no puede aportar esto, según él, ya que esta filosofía se limita a perpetuar un pseudoconsenso sobre la base de los prejuicios sociales imperantes. Le faltaría la reflexión crítica. Necesitaría, así, de la interpretación hermenéutica profunda de una «comunicación sistemáticamente deformada». Pues, «hemos de asumir la circunstancia de que el consenso latente de tradiciones vividas y los juegos lingüísticos habituales pueden ser, no sólo en el caso patológico de sistemas familiares perturbados, sino también en todo el sistema social, una conciencia integrada compulsivamente, un resultado de la pseudocomunicación». Habermas rehúsa limitar la comunicación al «espacio tradicional de las convicciones vigentes», y considera eso como una imposible privatización de la ilustración que reclama la hermenéutica profunda. En este sentido entendió sin duda mi referencia al papel social del médico y a las condiciones restrictivas de la psicoterapia.

Es obvia, en efecto, la objeción que hice en el sentido de que el paciente y el médico se ven envueltos y limitados a un determinado juego de roles sociales si la labor reflexiva emancipatoria se ejerce con responsabilidad profesional. La legitimación social del médico (o del analista profano) no puede rebasar el ámbito terapéutico y tachar de «enferma», en reflexión emancipatoria, la conciencia social de los demás. No olvido con esto el carácter peculiar del tratamiento propio de la terapia psicoanalítica, esa compleja amalgama de posesión («transferencia») y entrega cuyo control en el tratamiento constituye el arte del psicoanalista. Ante la excelente descripción del método que hace Lorenzer y que sirve de apoyo a Habermas, y también ante la exposición de Giegel, reconozco que tal «tratamiento» no se puede calificar como una técnica, sino como una labor de reflexión general. Reconozco además que el analista no puede dejar de lado su experiencia analítica y saber cuándo ejerce su papel como interlocutor social y no ya como médico. Pero esto no quita para que esta intromisión de la competencia psicoanalítica signifique un factor de perturbación en el trato social. Yo no digo que eso sea evitable. Lo cierto es que también se escriben y suministran cartas a los grafólogos sin que se pretenda con ello solicitar su competencia grafológica; y aun fuera de esas competencias específicas, cuando conversamos, cuando atendemos a razones y cuando nos dejamos influir afectivamente por otro, también ponemos en juego el conocimiento de las personas, informaciones de distinto tipo y la observación objetiva hasta cerrarnos en parte al diálogo racional «puro». Recuérdese, por ejemplo, la famosa descripción que hace Sartre de la mirada del otro.

Pese a ello, la situación hermenéutica en la relación de interlocutor social difiere mucho de la que se da en la relación analítica. Si yo

narro a alguien un sueño y no me mueve a ello una intención analítica o mi papel como paciente, la comunicación no tiene el sentido de introducir una interpretación analítica del sueño. El oyente no cumple la finalidad hermenéutica cuando hace eso. La intención es compartir los juegos inconscientes de la propia fantasía onírica, como se comparte la fantasía legendaria o la imaginación poética. Esta pretensión hermenéutica es legítima y nada tiene que ver con la resistencia, que es un fenómeno bien conocido dentro del análisis. Está perfectamente justificada la oposición si alguien olvida la situación hermenéutica descrita y en lugar de entender, por ejemplo, los poemas oníricos de Jean Paul como juego de la imaginación, trata de interpretarlos como fondo significativo del simbolismo inconsciente de una biografía soterrada. Aquí es oportuna la crítica hermenéutica a la legitimidad de la psicología profunda, y no se limita en modo alguno a las fantasías estéticas. Si alguien intenta convencer a otro por vía argumentativa en una cuestión política con pasión y vehemencia, su pretensión hermenéutica será el escuchar los argumentos en contra y no el recibir el tratamiento de sus emociones por la vía de la psicología profunda a tenor del lema: el que se enfada no tiene razón. Volveremos más adelante sobre esta relación entre reflexión psicoanalítica y reflexión hermenéutica y sobre los peligros de confusión de ambos «juegos lingüísticos».

Ahora bien, la significación ejemplar que corresponde al psicoanálisis para la crítica a la hermenéutica y para la crítica dentro de la comunicación social consiste en el papel de la reflexión emancipatoria, que tiene en él su función terapéutica.

La reflexión libera de aquello que le domina a uno sin saberlo, sacándolo a la superficie. Se trata sin duda de una reflexión crítica en un sentido diferente al de la reflexión hermenéutica que, como yo describía, destruye la autocomprensión inadecuada y descubre la falta de rectitud metodológica. No es que la crítica orientada en el modelo del psicoanálisis esté en contradicción con la crítica hermenéutica (si bien, como mostraré, la crítica hermenéutica debe negarse a asumir este modelo). Pero no es suficiente. Las ciencias hermenéuticas se defienden mediante la reflexión hermenéutica contra la tesis de que su método es a-científico por negar la «objetividad» de la *science*. En este punto la crítica de la ideología coincide con la hermenéutica filosófica; pero acusa a la hermenéutica de perpetuar de modo indebido la persistencia tradicional en los prejuicios heredados. Desde la irrupción de la revolución industrial y de la ciencia en la vida social, el momento tradicional desempeña, según ella, un papel meramente secundario.

K. O. Apel hace esta crítica, en todo caso, malentendiendo abiertamente lo que dice la hermenéutica filosófica cuando habla de aplicación. Se trata de un momento implícito de toda comprensión. Habría

que tomar en serio que mi análisis de la experiencia hermenéutica tiene por objeto la praxis contrastada de las ciencias hermenéuticas, praxis en la cual no se produce ninguna «aplicación explícita» que pudiera favorecer la corrupción ideológica del conocimiento. Este malentendido había inquietado ya a Betti. Se advierte aquí cierta oscuridad en el concepto de conciencia de aplicación. Es indudable, como señala Apel, que la conciencia de aplicación se presenta como una exigencia hermenéutica frente a la evidencia objetivista de las ciencias comprensivas y frente a la praxis vital de la comprensión. Una hermenéutica filosófica como la que yo intenté desarrollar es sin duda «normativa» en el sentido de que intenta sustituir una mala filosofía por otra mejor. Pero no propugna una nueva praxis ni afirma que la praxis hermenéutica se guíe en concreto por una conciencia y una tendencia de aplicación, y esto incluso en el sentido de la legitimación expresa de una tradición vigente.

Se da sin duda la influencia de una falsa autocomprensión en un procedimiento práctico y también la influencia inversa de una autocomprensión adecuada, en el sentido de que destruye, partiendo de la teoría, tales deformaciones prácticas procedentes de una teoría. Pero no es tarea de la reflexión histórico-efectual el buscar la actualización y la «aplicación», sino al contrario, impedir y descubrir todas las tentaciones actualizantes en la comprensión de la tradición no sólo mediante la disciplina formal de la metodología científica, sino por la reflexión concreta sobre el contenido. Apel expresa justamente lo que yo pienso cuando dice: «Uno de los deberes del método de interpretación en su orientación práctica es tener que dificultar a veces la aplicación al presente en interés de un acuerdo restringido» (141). Yo iría aún más lejos y en lugar de «a veces» diría «siempre»..., sólo que considero este principio no exclusivamente como una consecuencia de la intención aplicativa, sino como cumplimiento del auténtico deber de cientificidad, que muchas veces se quebranta allí donde los prejuicios ideológicos siguen actuando en el trasfondo como una *vis a tergo* porque un sentido metodológico pseudoexacto no quiere verificarlos. Yo veo en ese punto, con Apel (32), un peligro de corrupción ideológica. Lo que no puedo decir como Apel (35) es si ese mismo peligro acecha a aquellas ciencias hermenéuticas del espíritu que él califica de «existencialistas», pues no sé a qué se refiere. Pero no acecha desde luego a aquellas que sirven de orientación a la hermenéutica filosófica, ni a esta misma. Aquí, por el contrario, la hermenéutica filosófica puede hacerse «práctica»: vuelve sospechosa cualquier ideología poniendo en evidencia los prejuicios.

La mejor ilustración de esto es un ejemplo concreto. Veamos, por quedar en el ámbito de mi competencia, la historia de la interpretación de los presocráticos en nuestro siglo. Cada interpretación utiliza aquí

determinados prejuicios; Joël, la ciencia de la religión; Karl Reinhardt, el prejuicio de la explicación lógica; Werner Jaeger, un vago monoteísmo religioso (como mostró W. Bröcker[32] brillantemente); y yo mismo, inspirado ciertamente en el análisis de la cuestión del ser por Heidegger, intento comprender «lo divino» a la luz de la filosofía clásica y desde el pensamiento filosófico[33]. Se puede observar en todos estos casos la influencia de un prejuicio orientador que ayuda a enmendar los prejuicios anteriormente vigentes. Aquí no se aplican a los textos unas opiniones preconcebidas, sino que se intenta comprender lo que está en ellos, y comprenderlo mejor, porque se pone al descubierto el prejuicio del otro. Pero esta evidencia sólo se alcanza porque se mira lo real que hay en ellos con ojos nuevos. La reflexión hermenéutica no es disociable de la praxis hermenéutica.

Por eso debe evitarse el intento de entender esta especie de movimiento hermenéutico de la investigación con el modelo del progreso inmediato. Apel ha enriquecido mucho el debate sobre el estado del problema hermenéutico recurriendo a Peirce y Royce y analizando la relación práxica en toda comprensión de sentido, y tiene toda la razón al reclamar la idea de una comunidad de interpretación universal. Sólo esa idea es capaz de legitimar el postulado de la verdad en los esfuerzos de entendimiento. Y yo dudo sin embargo de que sea correcto relacionar la legitimación de la misma con la idea de progreso. La variedad de las posibilidades de interpretación que se ensayan no excluye en modo alguno que tales posibilidades se neutralicen mutuamente. El hecho de que aparezcan en el curso de esta praxis interpretativa antítesis dialécticas no es ninguna garantía para la aproximación a síntesis más acertadas. En estos ámbitos de las ciencias históricas el «resultado» del proceso interpretativo debe verse no tanto en el progreso, que sólo se da en aspectos parciales, como en un aporte contrario a la disminución y desaparición del saber: la reanimación del lenguaje y la recuperación del sentido que se atribuye a alguien por tradición. Eso es un peligroso relativismo únicamente desde la perspectiva de un saber absoluto que no es el nuestro.

Por eso me parece también un malentendido el intento de equiparar la aplicación ingenua que antes de la aparición de la conciencia histórica presidía la marcha de la tradición, con el momento aplicativo de toda comprensión[34]. La praxis de la comprensión se ha modificado sin duda por la ruptura con la tradición y la aparición de la conciencia histórica; pero me sigue pareciendo dudoso que la conciencia histórica y su depuración en las ciencias históricas del espíritu sean el motivo

32. Cf. *Aristoteles*, Frankfurt 1935, ⁴1974, 213s.

33. Cf. mi trabajo *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen*, en *Ges. Werke* VI, 154s.

34. Cf. I, 411s.

del desmoronamiento del poder de la tradición, y que el factor determinante no sea más bien la ruptura misma con la tradición, que empezó con el nacimiento de la época moderna y alcanzó una primera cota radical en la Revolución francesa. Creo que las ciencias históricas del espíritu pasaron a primer plano mucho más como reacción a esta ruptura con la tradición que por efecto de la ruptura. Es cierto que, pese a su origen romántico, las ciencias del espíritu son un fenómeno de ruptura con una tradición y prolongan en cierto sentido la ilustración crítica. Yo califiqué esto alguna vez de reflejo distorsionado de la Ilustración[35]. Pero actúan en ellas, por otra parte, los impulsos de la restauración romántica. La aprobación o el rechazo de esto no modifica lo más mínimo el hecho de que puedan hacer aportaciones cognoscitivas específicas. Baste recordar la obra de Raumer *Geschichte der Stauferzeit* (Historia de la época de los Hohenstaufen). Se trata de algo muy diferente a una aplicación expresa. La influencia de la ilustración crítica, que impugna la vigencia ingenua de las tradiciones, y la persistencia de la tradición como factor codeterminante del horizonte histórico son elementos esenciales de las ciencias románticas del espíritu. La historia de Atenas en la guerra del Peloponeso o la valoración de Pericles o del «curtidor Cleón» difiere asombrosamente en la tradición de la Alemania imperial y en la democracia americana, pese a lo reciente de ambas tradiciones. Otro tanto cabe decir sobre la tradición del marxismo. Cuando leo, por ejemplo, cómo Geigel repiensa las categorías de la lucha de clases, no olvido (como él parece temer) lo que la reflexión histórico-efectual puede explicitar en esa línea; pero se equivoca al afirmar que eso aporta una legitimación. La reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad.

Hablar de aplicación consciente es también bastante desorientador en otros terrenos. A mí me asombra que Apel hable, en el caso del director de teatro o de música, de actualización en el sentido de esa aplicación consciente, como si la interpretación no tuviera que estar guiada por alguna vinculación a la obra que se trata de reanimar. En realidad consideramos una representación escénica o una reproducción musical como un interpretación porque la obra misma aparece expresada en su verdadero contenido. Si se nos pide, en cambio, una tendencia actualizadora directa y una clara alusión al presente en las reproducciones, nos parece inadecuado, y con razón. Yo creo, a la inversa, que la imagen del intérprete, que es realmente el modelo efectivo para las tareas hermenéuticas, queda muy oscurecida si se olvida que él no puede traducir, sino que ha de representar verbalmente a la parte que él ha entendido, ante la otra parte, en el idioma de ésta.

35. *Ibid.* 341.

Me parece que interviene aquí un concepto objetivista de sentido y de transparencia de sentido que no se ajusta a la realidad.

La experiencia hermenéutica lleva en sí una tensión no sólo desde que existe la ciencia moderna, sino desde la aparición de la problemática hermenéutica; una tensión que nunca se ha resuelto. No se puede adoptar un esquema idealista de autoconocimiento en la alteridad capaz de detectar y transmitir adecuadamente el sentido. Ese concepto idealista de comprensión del sentido desorienta, a mi juicio, no sólo a Apel, sino a la mayoría de mis críticos. Yo también veo que esa hermenéutica filosófica reducida al idealismo necesita de un complemento crítico, y yo mismo intenté mostrarlo en los sucesores de Hegel en el siglo XIX: Droysen y Dilthey. Pero ¿no ha tendido siempre la hermenéutica a «comprender» lo extraño, la voluntad inescrutable de los dioses, o el mensaje de salvación, o las obras de los clásicos mediante la interpretación, y no significa esto una inferioridad constitutiva del que comprende frente al que dice y da a entender?

Esta dependencia originaria de la hermenéutica se perfiló mejor en la ruptura moderna con la tradición y en la aparición de un ideal de conocimiento muy diferente, basado en la exactitud. Pero el presupuesto básico en la fijación de tareas hermenéuticas, que no se quería ver correctamente y que yo intenté recuperar, ha sido siempre el de la apropiación de un sentido superior. En esta perspectiva no tiene nada de original que yo reivindicase en mi investigación la relevancia hermenéutica de la distancia temporal[36], y subrayase sobre todo la finitud e inconclusividad de toda comprensión y de toda reflexión histórico-efectual. Esto no es sino el franqueo de la verdadera legitimación en la experiencia de la historia. Esto no tiene nada que ver con la transparencia de sentido. La historiografía ha de defenderse siempre contra el reblandecimiento humanista. La experiencia de la historia no es la experiencia del sentido, del plan y de la razón, y sólo desde la visión perennizante de la filosofía del saber absoluto se podía pretender concebir la razón en la historia. De ese modo la experiencia de la historia reconduce en realidad la tarea hermenéutica a su verdadero lugar. Esa tarea consiste en descifrar constantemente los fragmentos de sentido de la historia que se limitan a la oscura contingencia de lo fáctico y se quiebran en ella, y sobre todo en la penumbra que envuelve al futuro para toda conciencia presente. También el «anticipo de la compleción»[37] propio de la estructura de la comprensión se llama así, con énfasis, porque es inalcanzable por una interpretación. Por eso se sorprende uno viendo cómo la reflexión hermenéutica adquiere la plena transparencia idealista de sentido a la brillante luz de una ciencia explicativa en Apel, en Habermas y, con una importante mo-

36. Cf. I, 366s.
37. *Ibid.* 364s; cf. también *supra*, 67s.

dificación, en Giegel. Esto obedece al papel ejemplar que otorgan esos autores al psicoanálisis.

Volvemos así al tema de la legitimidad de aplicar la reflexión emancipatoria del psicoanálisis al ámbito social. Que la historia sea una contingencia inescrutable que desautoriza a todo el que tiene la audacia de presentirla y predecirla, o que este hecho sea un «todavía no» que no tiene validez para una humanidad racional, depende del valor que posean los conocimientos del psicoanálisis. No es casualidad que esta ciencia haya encontrado especial atención en el debate sobre hermenéutica, y las ideas de Apel, Habermas y Giegel resultan muy instructivas. Pero ¿están bien formuladas sus derivaciones antropológicas? Cuando Apel afirma que la naturaleza debe ser superada totalmente en un control consciente de los impulsos, este ideal de legitimidad depende de esa aplicación. Porque el hombre es un ser social.

Para fundamentar la competencia comunicativa, Habermas sienta la amplia base de una teoría metahermenéutica de la misma. Después de diseñar una teoría del origen de las estructuras yo-ello y super-yo partiendo de la experiencia de la psicología profunda, le parece obvio el tránsito al plano social. Sobre la base de esa general «teoría de la competencia comunicativa», el contrapunto sería una «teoría de la adquisición de calificaciones fundamentales de la acción por roles». Yo no sé si entiendo bien a Habermas. Es claro que la expresión «competencia comunicativa» está calcada en la «competencia lingüística» de Chomsky y expresa un dominio igualmente obvio de las operaciones de comprensión y entendimiento, como allí designaba el dominio del lenguaje. Si en Chomsky el ideal de la lingüística consiste en desarrollar una teoría de la competencia lingüística y explicar así constructivamente todos los fenómenos carenciales y las modificaciones del lenguaje, habrá que conseguir lo mismo en lo concerniente al entendimiento mediante el lenguaje corriente. Aunque la investigación no sea aún suficiente en esta línea, ello no impide, según Habermas, que conociendo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada se pueda alcanzar un ideal de entendimiento que genere necesariamente el consenso. Sólo ese consenso —continúa Habermas— puede ser un criterio racional de verdad. Sin esa teoría, en cambio, incurrimos en el «acuerdo básico» de un consenso forzado sin saberlo.

La teoría de la competencia comunicativa sirve, pues, en última instancia para legitimar la pretensión de poner en evidencia la comunicación social deformada y se corresponde en ese sentido con la aportación del psicoanálisis en el diálogo terapéutico. Pero hay algo que no encaja del todo. Estamos ahora ante grupos que han de vivir en mutuo acuerdo. El acuerdo entre los grupos está roto y se intenta

restablecerlo; no se busca por tanto el acuerdo entre el individuo escindido neuróticamente y la comunidad lingüística. ¿Quién es aquí el escindido? ¿qué des-simbolizaciones deben producirse, por ejemplo, en la palabra «democracia»? ¿en virtud de qué competencia? Se comprende que esté latente una idea de lo que es la libertad de todos. Habermas dice que un diálogo racional no condicionado, capaz de disolver tales deformaciones, presupone siempre una cierta anticipación de la vida justa. Sólo entonces podría tener éxito ese diálogo. «La idea de la verdad que se basa en el verdadero consenso implica la idea de la mayoría de edad» (100).

A mí me resulta familiar por la metafísica este criterio de verdad que deriva de la idea de bien la idea de verdad, y del concepto de inteligencia «pura» el ser. El concepto de inteligencia pura procede de la doctrina medieval y aparece plasmado en el ángel, que goza del privilegio de ver a Dios en su esencia. Me parece difícil eximir aquí a Habermas de una autocomprensión ontológica errónea, como también me lo pareció en el caso de la superación de la naturaleza en la racionalidad por parte de Apel. Por cierto que Habermas me acusa de falsa ontologización porque no acierto a ver una oposición exclusiva entre autoridad e ilustración. Esto es un error, según Habermas, porque presupone que el reconocimiento legitimador se produce sin violencia y sin un consenso que fundamenta una autoridad[38]; y tal presupuesto, según él, es insostenible. ¿Siempre? ¿no sienta el propio Habermas este presupuesto cuando reconoce que la idea directriz de una vida social libre de violencia y dominio generaría ese libre consenso? Yo no contemplaba desde luego tales relaciones «ideales», sino todos los casos de experiencia concreta en los que se habla de autoridad natural y del seguimiento que provoca. Hablar aquí siempre de comunicación forzada en la que el amor, la elección de modelos y la sumisión voluntaria estabilizan la superioridad y la subordinación me parece un prejuicio dogmático en relación con lo que significa la «razón» entre las personas. Así, no puedo ver cómo la competencia comunicativa y su dominio teórico pueden derribar las barreras sociales entre grupos que se reprochan mutuamente el carácter coactivo del consenso existente en el otro. Entonces «la suave violencia de la iniciativa» (Giegel 249) parece imprescindible, y con ella el postulado de una competencia totalmente distinta: la de la acción política... con el fin de crear posibilidades de comunicación allí donde faltan.

En este punto me convence la argumentación de Giegel, que en realidad va dirigida mucho más contra mí que contra Habermas. La

38. Von Bormann tiene razón cuando remite (*ibid.* 89) a los siglos XVII y XVIII y especialmente a Lessing. Yo me referí sobre todo a Spinoza, también a Descartes y en otro contexto a Chladenius, y creo que nunca he pertenecido al bando oscurantista que «rechaza totalmente» la Ilustración (*ibid.* 115).

verdad es que no sé en absoluto a qué se refiere cuando habla de un «deber de entendimiento» (¿será un sinónimo de razón?) y de un «derecho a la crítica». Como si lo uno no incluyera siempre lo otro. Pero estoy de acuerdo con él en que la posibilidad de entendimiento comunicativo supone unas condiciones que no puede crear el diálogo mismo, sino que forman una solidaridad previa. Esto me parece fundamental para todo diálogo. Este no se puede forzar, sólo posibilitar. Giegel tiene básicamente razón: el que accede al diálogo da por supuesto que se cumplen las condiciones requeridas. Y a la inversa, la recusación del diálogo o la interrupción del mismo con la frase «contigo no se puede hablar» significa una situación en la que el entendimiento comunicativo está tan deteriorado que nada cabe esperar del intento de comunicación.

Es un género de trastorno que no habrá que llamar neurótico. Muy al contrario, es la experiencia cotidiana de la obstinación o de la ceguera emocional, que a menudo se da por ambas partes y se reprochan unos a otros. No significa, pues, un trastorno de la competencia comunicativa, sino unas diferencias de opinión insalvables. Cabe hablar sin duda de incapacidad para el diálogo entre tales convicciones opuestas; pero eso tiene un trasfondo muy diferente al de la neurosis. Es el poder de las convicciones de grupo encerradas en el círculo funcional de la retórica lo que puede dar lugar a una situación contraria al diálogo. La comparación con la incapacidad patológica para el diálogo que el analista atribuye al neurótico y de la que intenta curarlo lleva aquí al error. Los antagonismos insalvables entre grupos sociales y políticos se basan en la diferencia de intereses y en la heterogeneidad de las experiencias. Se descubren mediante el diálogo; es decir, su insalvabilidad no consta de antemano, sino que es el resultado del intento de acuerdo... y como tal, nunca es definitiva, sino que remite a la reanudación del diálogo en esa comunidad de interpretación idealmente infinita que podría pertenecer al concepto de competencia comunicativa. Hablar aquí de ceguera supone la posesión exclusiva de la verdad. Afirmar tal posesión exclusiva sí podría ser un género de ceguera. Me parece, por el contrario, que la hermenéutica filosófica sigue teniendo razón cuando sostiene, en favor del auténtico sentido de la comunicación, que es preciso contrastar los prejuicios y cuando mantiene esa reciprocidad incluso frente a la tradición cultural de los «textos».

Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiéndose ciegamente a su poder. La expresión «adhesión a la tradición» significa que ésta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El

cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición está en un constante cambio. «Adherirse» a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así. Se trata, pues, de mediar entre la anticipación de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de integrar las anticipaciones en el material de la realidad.

Esto no se produce sin una diferenciación crítica. Yo diría incluso que la única crítica real es la que «decide» en esa relación práctica. Una crítica que reprocha al otro o a los prejuicios sociales imperantes su carácter coactivo y pretende por otra parte disolver por vía comunicativa tal situación de ceguera, creo, con Giegel, que se encuentra en una situación falsa. Pasa por alto ciertas diferencias fundamentales. En el caso del psicoanálisis, el sufrimiento y deseo de curación del paciente ofrece una base sólida para la acción terapéutica del médico, que emplea su autoridad y mueve sin imposición a aclarar las motivaciones reprimidas. La base es aquí la libre subordinación de uno a otro. En la vida social, en cambio, la resistencia del adversario y la resistencia al adversario es un presupuesto común a todos.

Esto me parece tan evidente que me asombra que mis críticos, como Giegel y en el fondo ya Habermas, me repitan que, insistiendo en mi hermenéutica, pretendo discutir la legitimidad de una conciencia revolucionaria y de una voluntad de cambio. Cuando afirmo, frente a Habermas, que la relación médico-paciente no es suficiente para el diálogo social y formulo la pregunta «¿frente a qué autointerpretación de la conciencia social —y todo uso lo es— está indicada la indagación y el sondeo, acaso en la voluntad de cambio revolucionario, y frente a cuál no?», contrapongo esta pregunta a la analogía afirmada por Habermas. La respuesta en el caso del psicoanálisis se basa en la autoridad del médico bien informado. Pero en el ámbito de lo social y lo político falta la base especial del análisis comunicativo, cuyo tratamiento acepte el enfermo voluntariamente porque conoce su enfermedad. Y por eso creo que tales preguntas no se pueden contestar a nivel hermenéutico. Se apoyan en convicciones político-sociales. Esto no significa en modo alguno que la voluntad de cambio revolucionario no sea susceptible de una legitimación, a diferencia de una confirmación de la tradición. Ni una ni otra convicción son susceptibles ni están necesitadas de una legitimación teórica por la hermenéutica. La teoría de la hermenéutica no puede decidir siquiera si es correcto o no el presupuesto de que la sociedad está dominada por la lucha de clases y de que no hay ninguna base para el diálogo entre las clases sociales. Está claro que mis críticos han ignorado la exigencia de validez que hay en la reflexión sobre la experiencia hermenéutica. De

otro modo no opondrían ningún reparo a la tesis de que el acuerdo presupone siempre la solidaridad. Ellos parten de este presupuesto. Lo cierto es que ellos lo aceptan. Nada justifica la suposición de que yo aprobaría el «consenso básico» con una parte más que con la otra, como solidaridad conservadora y no como solidaridad revolucionaria. Es la idea de la razón misma la que no puede renunciar a la idea del consenso general. Tal es la solidaridad que une a todos.

Pero el debate con los más jóvenes, especialmente con Habermas, me ha enseñado que la *intentio obliqua* del crítico de la ideología ve en mis insistencias unos «prejuicios conservadores». Al analizar esta opinión presuntamente justificada, comprobé el sentido hermenéutico que podía tener aquí el prejuicio conservador: concienciar sobre los muchos presupuestos obvios que se aceptan siempre en el diálogo. Giegel hace referencia a mi conservadurismo, que yo mismo he reconocido; pero interrumpe la cita precisamente donde empieza su tesis.

Esta dice que así se posibilitan determinados conocimientos. A mí me interesaban únicamente las posibilidades de conocimiento. Y esto es lo único que se puede discutir: si era realmente verdad lo que yo creí averiguar con esos presupuestos. Ahora bien, creo que Giegel alcanzó, desde sus propios presupuestos antagónicos a los míos, exactamente el mismo resultado, y que coincidía conmigo en afirmar que Habermas atribuye un falso papel a la reflexión. Presumiblemente son las mismas experiencias que yo aducía, aunque con una valoración opuesta, las que le llevaron a criticar a Habermas, una crítica que él concreta justamente en el revisionismo de Bernstein. Por eso es también muy lógico que Giegel, desde su propia comprensión de la hermenéutica, alegue contra ella: «De este sueño (de la solidaridad que une a todos) apenas pueden despertar mediante la contracrítica, sino únicamente por el desarrollo de la lucha revolucionaria». No me parece tan consecuente que esta frase ponga fin a una aportación al debate...

Volvamos a los temas que se pueden debatir, y que son los fundamentos teóricos de lo que es la praxis hermenéutica. En un punto coincido ahí con mis críticos y debo agradecerles que lo destaquen: así como la crítica de la ideología pasa del «arte» de la comprensión a la autorreflexión, creo que también la reflexión hermenéutica es un momento integral de la comprensión misma, hasta tal punto que la separación entre la reflexión y la praxis supone, a mi juicio, un desvío dogmático que afecta también al concepto de reflexión emancipatoria. Esa es también la razón de que me parezca idóneo el concepto de «emancipación» para describir el curso gradual de las formas que adopta el espíritu en devenir en la fenomenología de Hegel. Cierto que la experiencia de la dialéctica en Hegel se hace efectiva como cambio producido por la concienciación. Pero creo que Bubner señala con razón en la dialéctica fenomenológica de Hegel que una figura

del espíritu que procede de otra no procede en realidad de ella, sino que desarrolla una nueva inmediatez[39]. El curso gradual de las figuras del espíritu aparece diseñado en cierto modo desde la óptica de su perfección y no es derivable de su origen. Esto fue lo que me llevó a afirmar que la *Fenomenología del espíritu* debe leerse hacia atrás, como fue concebida: desde el sujeto hacia la substancia expandida en él y que rebasa su conciencia. Este movimiento inverso incluye una crítica fundamental a la idea de saber absoluto. La transparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que ese ser finito que es el hombre hace sus experiencias.

He utilizado el lenguaje de Hegel. Esto ha sido objeto de una observaciones críticas, especialmente por parte de Bormann, que encuentra ilegítimo tanto mi uso de los conceptos de Kierkegaard como de Nicolás de Cusa y especialmente de Hegel, porque aíslo los medios lingüístico-conceptuales que utilizo en su contexto sistemático[40]. Esta crítica no carece de fundamento y especialmente en el caso de Hegel es algo obvio, porque mi debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio[41]. Pero yo defendería también en este caso la ventaja descriptiva de pensar en diálogo con los clásicos. Al enfocar la descripción hegeliana del «concepto de experiencia dialéctica de la conciencia» hacia el sentido más amplio de la experiencia, aparece objetivamente, a mi juicio, mi punto crítico frente a Hegel. Una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino un apertura perfecta a una nueva experiencia. Tal es la verdad que reivindica la reflexión hermenéutica frente al concepto de saber absoluto. En eso la reflexión hermenéutica no es ambigua.

Algo similar ocurre con el término emancipación. Creo que el concepto de reflexión que se utiliza en este contexto tiene algo de dogmático. No expresa la concienciación propia de la praxis, sino que se basa, en fórmula de Habermas, en «consenso contrafáctico». Eso implica la pretensión de saber de antemano —antes de la confrontación práctica— con qué no se está de acuerdo. Pero el sentido de la praxis hermenéutica consiste en no partir de ese consenso contrafáctico, sino en posibilitarlo y realizar eso que se llama convencer mediante una crítica concreta. El carácter dogmático del concepto de reflexión que establece Habermas aparece en el siguiente ejemplo: en una crítica justificada a la superstición de los expertos de la sociedad exige «desprenderse del grado de reflexión de una racionalidad tecnológicamente limitada»[42]. Eso implica una idea de los grados que me parece errónea.

39. *Ibid.* 231s.

40. *Ibid.* 99s.

41. Hoy puedo remitir a mi trabajo *Die Idee der Hegelschen Logik* en *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, 49-69 ya en 2.ª ed. Tübingen 1980, 68-86; *Ges. Werke* III.

42. J. Habermas, *Theorie und Praxis* 232 (trad. cast.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid 1987).

Ante la «nueva función de la ciencia» en la sociedad hay que decir también que la racionalidad de la capacidad productiva —lo que Aristóteles llamó *tejne*— es una clase de reflexión diferente, no inferior, a la que se da en el consenso racional de los ciudadanos. Pero la reflexión hermenéutica va dirigida a su elucidación. Esta no se puede obtener sin un constante juego recíproco de argumentos críticos, pero que han de reflejar las convicciones concretas de los interlocutores.

El ideal de superar la determinación natural en una motivación racional constituye a mi juicio un extremismo dogmático que no responde a la *condition humaine*. Así ocurre incluso en el plano de la psicología individual y de la psicología profunda. El antagonismo de enfermedad y salud, recurso a la ayuda médica y curación, supone ya que el análisis tiene un alcance limitado y tampoco el analista mismo es analizado nunca totalmente, según reconoce la teoría de la «contratransferencia». Yo no me creo competente para extraer consecuencias antropológico-psicológicas de esta situación fundamental de la psicología profunda, y me remito sólo al concepto de equilibrio y a la forma óntica del juego en torno a la situación equilibradora que he utilizado en otro contexto para caracterizar ontológicamente el estado de salud[43].

Por otra parte, cuando Habermas habla de «hermenéutica profunda», yo tengo que añadir mis propias tesis, porque la reducción de la hermenéutica a la «tradición cultural» y el ideal de la transparencia de sentido que se hace valer en este ámbito me parecen de corte idealista. Mi punto más personal es que la comprensión del sentido no debe limitarse a la *mens auctoris* ni a la *mens actoris*. Pero esto no significa que la comprensión culmine en la aclaración de motivos inconscientes, sino más bien que la comprensión, más allá de los horizontes limitados del individuo, debe extraer las líneas de sentido para hacer hablar a la tradición histórica. La dimensión hermenéutica del sentido está referida al diálogo interminable de una comunidad de interpretación ideal, como ha señalado correctamente Apel. Yo intenté demostrar en *Verdad y método* I[44] la irrealizabilidad de la teoría del *re-enactment* de Collingwood y tengo que considerar a menudo, consecuentemente, las interpretaciones de las obras literarias de autores o de la acción histórica de actores en clave de psicología profunda como una confusión de juegos lingüísticos que raya en el ridículo.

Lo que distingue a la praxis hermenéutica y su disciplina del aprendizaje de una mera técnica, llámese técnica social o método crítico, es que hay siempre en ella un factor de historia efectual que influye en la conciencia del sujeto que comprende. Pero ahí radica también

43. Especialmente en *Apologie der Heilskunst*, *Kleine Schriften* I, 211s, en *Ges. Werke* IV.
44. Cf. I, 448s.

la tesis inversa: lo comprendido desarrolla siempre una cierta fuerza de convicción que influye en la formación de nuevas convicciones. Yo no niego que la abstracción de las propias opiniones represente una labor justificada de comprensión. El que quiere comprender no necesita afirmar lo que comprende. Creo, sin embargo, que la experiencia hermenéutica nos enseña que el poder de esa abstracción es siempre limitado. Lo que se comprende habla siempre a su favor. En esto estriba justamente la riqueza del universo hermenéutico. Al entrar en juego plenamente, ese universo obliga también al sujeto que comprende a poner en juego sus prejuicios. Todo esto son productos de reflexión que emanan de la praxis y sólo de ella. Que me perdonen, como viejo filólogo, el haber ejemplificado todo esto en el «ser para el texto». La experiencia hermenéutica está entretejida en la realidad general de la praxis humana, donde la comprensión va incluida en la escritura esencialmente, pero sólo de modo secundario. Llega tan lejos como el talante dialogal de los seres racionales.

Por eso no dejo de reconocer que éste sea el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos persuasivos (y no lógicamente concluyentes). La defensa de la retórica, resulta ardua en la cultura científica moderna (el mismo Giegel, cuando utiliza a Vico como ilustración, malentiende el carácter racional que posee la retórica al suponer que algo tan abominable como el *in utramque partem disputare* debe dejarse a los demagogos de turno y juzga a Carnéades como uno de ellos). Cuando la retórica, como se sabe desde antiguo, apela a los afectos, no abandona en modo alguno el ámbito de lo racional, y Vico reivindica con razón su valor específico: la *copia,* la riqueza en perspectivas. Por otra parte me parece tremendamente irreal la afirmación de Habermas según la cual la retórica posee un carácter coactivo que es preciso relegar en favor del libre diálogo racional. Si la retórica implica un momento coactivo, lo cierto es que la praxis social —y también la revolucionaria— es impensable sin ese momento. Me parece significativo que la cultura científica de nuestra época no haya rebajado la importancia de la retórica, sino que la haya incrementado, como se constata en los medios de comunicación social (o también en el certero análisis de la «opinión pública» que hace Habermas).

El concepto de manipulación resulta muy ambiguo en este contexto. Cualquier influencia emocional producida por el discurso humano es manipulación en cierto sentido. Y sin embargo, no es una mera técnica social lo que ha constituido siempre, con el nombre de retórica, un momento integral de la vida social. Ya Aristóteles consideró a la retórica, no como una *tejne,* sino una *dynamis*[45]; hasta tal

45. *Retórica* A 2, 1355b.

punto forma parte del *zoon logon ejon*. Hasta las formas tecnificadas de formación de la opinión pública que ha desarrollado nuestra sociedad industrial incluyen siempre en algún punto un momento de consenso, bien sea por parte del consumidor que puede rehusar su aprobación, o bien, y esto es lo decisivo, de forma que nuestros medios de difusión no resulten ser simplemente el brazo alargado de una voluntad política unitaria, sino escenario de debates políticos, que a su vez reflejan en parte y en parte determinan los procesos políticos de la sociedad. Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder «derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distorsionado que sea», implica forzosamente —sobre todo con la organización del Estado social moderno y con los modos de formación de la opinión en él —el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública. No es una hipótesis ficticia. No se puede relegar la retórica como si no necesitáramos de ella ni dependiéramos de ella.

Ahora bien, ni la retórica ni la hermenéutica en cuanto formas concretas de vida son independientes de lo que Habermas llama la anticipación de la vida justa. Esta anticipación subyace en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso. Pero también aquí rige el mismo principio: el mismo ideal de la razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión, al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro. Por eso el ideal de una convivencia dentro de una comunicación libre es tan obligado como indefinido. Son objetivos vitales muy diversos los que se pueden integrar en este marco formal. También la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse, es decir, debe asumir en su conciencia el neto contraste entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad activa.

Creo que mi tema se puede identificar como un viejo problema que ya Aristóteles tiene presente en su crítica a la idea general del bien en Platón[46]. El bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. Debe ser reelaborado hasta la concreción de la situación. Como idea general, esa idea de la vida justa es «va-

46. Cf. mi trabajo para la Academia de Heidelberg *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1978; *Ges. Werke* VII.

cía»[47]. Ahí radica el hecho relevante de que el saber de la razón práctica no pretenda poseer una superioridad sobre el ignorante. Se da aquí, en todos y cada uno, la pretensión de saber lo que es justo para la totalidad. Y esto significa para la convivencia social de las personas el tener que convencer a otros, mas no en el sentido de que la política y la conformación de la vida social sean una mera comunidad de diálogo, de suerte que nos veamos abocados al diálogo libre, al margen de toda presión de poder, como el verdadero recurso terapéutico. La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social y política dependen de las creencias comunes basadas en la retórica. Esto implica —y yo creo que ello pertenece al concepto de razón— que se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social. La vía de la experiencia hermenéutica que, como reconozco sin reservas, elabora en sí unos contenidos específicos de la tradición cultural occidental, me llevó a asumir un concepto que es evidentemente de amplísima aplicación. Me refiero al concepto de juego. No lo conocemos sólo por las teorías lúdicas modernas de la economía. Refleja más bien, según creo, la pluralidad que va unida al ejercicio de la razón humana al igual que la pluralidad que sintetiza las fuerzas opuestas en la unidad de un todo. El juego de las fuerzas se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias. El esquema del diálogo resulta fecundo utilizándolo correctamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que transciende al individuo y al grupo al que éste pertenece.

47. Aristóteles *Eth. Nic.* A 4, 1096 b 20: *mátaion to eidos*.

# 20

# Retórica y hermenéutica (1976)

Es difícil elegir en el marco de las conferencias de la Jungius-Gesellschaft un tema aparentemente más contradictorio que el tema retórica y hermenéutica. Pues lo que distingue a Jungius y hace de él, y no sólo a los ojos de Leibniz, un verdadero interlocutor del gran pionero de la nueva ciencia del siglo XVII es justamente su apartamiento decidido de los procedimientos dialécticos y hermenéuticos y su orientación a la experiencia y a una lógica demostrativa (depurada del seguimiento servil de Aristóteles). Pero no sólo se crió en la cultura humanista, basada en la dialéctica y la retórica, sino que le atribuyó más tarde un valor formativo y consideró importante, sobre todo para la controversia teológica, el refuerzo de la «capacidad dialéctica y hermenéutica» (carta a Jac Lagus de 1638). Esto consta en una carta y se expresa más a nivel pedagógico-diplomático que como una verdadera valoración, ya que Jungius quiere infundir a su antiguo alumno el interés por la metodología y la lógica de la ciencia. Pero aun así, esa actitud flexible apunta a la presencia general de la formación retórica, que entonces era algo obvio para un hombre de ciencia. Sólo desde este trasfondo cabe evaluar el mérito peculiar de hombres como Jungius, el pionero de una nueva idea de la ciencia.

Pero el trasfondo de la «Retórica» recaba para sí un interés temático propio si se quiere entender el destino epistemológico y científico de los *humaniora* hasta su constitución metodológica en figura de las ciencias románticas del espíritu. La cuestión no es tanto el papel que desempeña la teoría hermenéutica en este contexto —un papel más o menos secundario— como la tradición antigua, medieval y humanista de la retórica. Como parte del *trivium* tuvo una vida casi inadvertida porque lo impregnaba todo. Pero esto significa que en el cambio insensible de lo antiguo se preparaba lentamente la novedad de las ciencias históricas. La historia de la teoría hermenéutica forjada en la defensa contra los ataques contrarreformistas, tridentinos, al luteranismo, y que llevó desde Lutero, pasando por Melanchthon y Flacius,

a través del racionalismo incipiente y el pietismo opuesto a él, hasta la génesis de la visión histórica del mundo en la época del romanticismo, no se desarrolló desde unas perspectivas epistemológicas y científicas, sino desde la urgencia de las controversias teológicas iniciadas con la Reforma. Wilhelm Dilthey y Joachim Wach escribieron, en efecto, esa historia desde la problemática capital de la prehistoria de las modernas ciencias históricas del espíritu.

Lo que aquí se dirime es una verdad hermenéutica que está relacionada con el concepto de precomprensión. También el estudio de la historia de la hermenéutica está sujeto a la ley general de la precomprensión. Tratemos de mostrarlo inicialmente con tres ejemplos.

El primero es el que ofrecen los estudios de Wilhelm Dilthey sobre la historia de la hermenéutica, la obra premiada por la Academia de las Ciencias de Berlín que Dilthey escribió en su juventud y de la que sólo se conocían breves fragmentos y el resumen de 1900 antes de su publicación en 1966, incluida en el segundo tomo incompleto de la *Vida de Schleiermacher* de Dilthey, preparada por Martin Redeker[48]. Dilthey ofrece en ella una magistral exposición de la doctrina de Flacius, documentada con numerosas citas. Examina y valora la teoría hermenéutica de Flacius utilizando el criterio del sentido histórico en su fase de plena conciencia de sí mismo y del método científico histórico-crítico. A la luz de este criterio se mezcla en la obra de Flacius la anticipación genial de ciertas verdades con increíbles recaídas en la estrechez dogmática y en el formalismo vacío. En realidad, si la interpretación de la sagrada Escritura no presentara otro problema que el que ocupó a la teología histórica de la época liberal a la que Dilthey perteneció, se habría dicho con ello la última palabra. La loable intención de entender cada texto desde su propia circunstancia sin someterlo a ninguna presión dogmática lleva finalmente, en la aplicación al nuevo testamento, a la disolución del canon si se da prioridad, con Schleiermacher, a la interpretación «psicológica».

Cada escritor del nuevo testamento es caso aparte desde esta perspectiva hermenéutica, y eso lleva a una dogmática protestante apoyada en el principio bíblico. Es una consecuencia que Dilthey aprobó implícitamente. Subyace en su crítica a Flacius, cuando ve el fallo de su exégesis en la concepción-histórica y abstractamente lógica del principio de la Escritura global o del canon. La tensión entre dogmática y exégesis aparece también en otros pasajes de la exposición diltheyana y sobre todo en la crítica a Franz y a su énfasis en la primacía del contexto de la Escritura global frente a los textos sueltos. Actualmente, la crítica a la teología histórica llevada a cabo en los últimos cincuenta años y que culmina en la elaboración del concepto de «kerigma» nos

48. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* II, 595 s.

ha vuelto más receptivos a la legitimidad hermenéutica del canon y, en consecuencia, a la legitimidad hermenéutica del interés dogmático en Flacius.

Otro ejemplo de la influencia de la precomprensión en la investigación de la historia de la hermenéutica es la distinción introducida por L. Geldsetzer entre hermenéutica dogmática y hermenéutica escéptica[49]. Con ayuda de esta distinción entre una interpretación plegada al dogma y apoyada en instituciones y en su autoridad, que busca siempre la defensa de las normas dogmáticas, y una interpretación de textos adogmática, abierta, heurística, que lleva a veces a un *non liquet,* la historia de la hermenéutica adopta una figura que delata la precomprensión marcada por la teoría de la ciencia moderna. En esta perspectiva aparece la reciente hermenéutica, que apoya intereses teológico-dogmáticos en una inquietante proximidad a una hermenéutica jurídica que se presenta, muy dogmáticamente, como imposición del orden establecido por las leyes. Pero cabe preguntar si no se deforma la hermenéutica jurídica cuando se ignora en la labor de búsqueda el elemento escéptico en la exposición de la ley y se considera que la esencia de la hermenéutica jurídica es la mera subsunción del caso particular bajo la ley general dada. Las ideas recientes sobre la relación dialéctica entre ley y caso particular, con los recursos decisivos que ofrece Hegel, parece que han modificado nuestra precomprensión de la hermenéutica jurídica. El papel de la jurisprudencia ha restringido siempre el modelo de subsunción. La jurisprudencia está en realidad al servicio de la recta interpretación de la ley (y no sólo de su aplicación correcta). Algo similar es válido, y con mayor razón, para la interpretación de la Biblia al margen de toda tarea práctica o, *mutatis mutandis,* para la interpretación de los clásicos. Así como allí la «analogía de la fe» no es ningún dato dogmático firme para la interpretación de la Biblia, el lenguaje que permite el acceso del lector a un texto clásico tampoco puede aparecer adecuadamente si nos orientamos en el concepto científico de la objetividad y mantenemos el carácter de ejemplaridad de ese texto para un angostamiento dogmático de la compresión. Creo que la distinción misma entre hermenéutica dogmática y hermenéutica escéptica es dogmática y debería desaparecer ante el análisis hermenéutico.

Un tercer tipo interesante de precomprensión que ilumina la historia de la hermenéutica en una dimensión especial es una aportación muy erudita sobre la historia primitiva de la hermenéutica hecho recientemente por Hasso Jaeger[50]. Jaeger otorga una relevancia capital a Dannhauer, que emplea por primera vez la palabra «hermenéutica» y

49. Cf. las muy instructivas introducciones a sus reediciones hermenéuticas de Thibaut y de Flacius.

50. Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 35-84.

la idea de una ampliación de la lógica aristotélica con la lógica de la interpretación. Ve en ese autor al último testigo de la *res publica* literaria humanista antes de que el racionalismo la congelase y el irracionalismo y el subjetivismo moderno, desde Schleiermacher pasando por Dilthey hasta Husserl y Heidegger (y otros peores aún), diera su flores venenosas. Sorprendentemente, el autor no toca el tema de la relación entre el movimiento humanista y el principio bíblico de la Reforma ni del papel determinante que desempeña la retórica para toda la problemática de la interpretación.

Es indudable, y esto lo sabía también Dilthey, que el principio bíblico de la Reforma, al igual que su defensa teórica, respondió a un giro humanista general que había repudiado el estilo de enseñanza escolástica y su apoyo en las autoridades eclesiales, y había reclamado la lectura de los textos originales. Ese principio pertenece así al contexto humanista más amplio del redescubrimiento de los clásicos, referido especialmente al latín clásico de Cicerón. Pero esto no fue sólo un descubrimiento teórico, sino que seguía la ley de la *imitatio,* de la renovación de la retórica del arte del discurso y del estilo clásico, y de ese modo está siempre presente la retórica.

Fue, en todo caso, un renacimiento extrañamente declamatorio. ¿Cómo se iba a redescubrir el arte clásico del lenguaje sin su espacio clásico, la *polis* o la *res publica*? La retórica había perdido su rango central desde el final de la república romana y constituyó en la Edad Media un elemento de la cultura escolar mantenida por la Iglesia. No podía experimentar una renovación, como pretendía el humanismo, sin pasar por un cambio funcional mucho más drástico. El redescubrimiento de la antigüedad clásica coincidió con dos hechos cargados de consecuencias: la invención de la imprenta y, como efecto de la Reforma, la enorme difusión de la lectura y la escritura, que iba unida a la doctrina sobre el sacerdocio general. Así comenzó un proceso que al fin, y después de siglos, condujo no sólo a la erradicación del analfabetismo, sino a una cultura de la lectura privada que dejaba en un segundo lugar la palabra hablada e incluso la palabra leída en voz alta y el discurso pronunciado: un inmenso proceso de interiorización del que sólo ahora somos conscientes, cuando los medios de comunicación social han abierto el camino a una nueva mayoría de edad.

Así, la actualización humanista de la retórica, orientada más a Cicerón y a Quintiliano que a Aristóteles, se desvió muy pronto de los orígenes y entró en nuevos campos de fuerzas que transforman su figura y su influencia. Cierto que se pudo concebir su figura teórica como una lógica de la probabilidad, y formó con la dialéctica una unidad indisoluble. Iba a traer como tal la liberación del formulismo lógico y de una dogmática teológica apoyada en las autoridades. Pero la lógica de la probabilidad está demasiado subordinada a la lógica

para poder arrebatarle a la larga la primacía a la lógica de la necesidad expuesta en la *Analítica* de Aristóteles.

Así se repitió en la época del Renacimiento un debate similar al que se había producido en la antigüedad clásica entre retórica y filosofía. Pero ya no fue tanto la filosofía, sino la ciencia moderna y la correspondiente lógica de juicio, conclusión y demostración la que cuestionó los derechos y la validez de la retórica y con el tiempo salió victoriosa.

Un testimonio elocuente de la preponderancia de la nueva ciencia es la defensa que hubo de hacer de la retórica Giambattista Vico, a principios del siglo XVIII, en una ciudad orgullosa de sus tradiciones como Nápoles[51]. Pero el tema que Vico defendió en su argumentación, la función educativa de la retórica, estuvo siempre vivo y sigue estándolo hoy —no tanto en el uso real de la retórica y en la concepción del arte que evalúa esa retórica como en la reorientación de la tradición retórica hacia la lectura de textos clásicos—.

De ese modo, aunque aparezca como una mera aplicación de las enseñanzas del antiguo arte de hablar, al final surge algo nuevo, la nueva hermenéutica, que se ocupa de la interpretación de los textos. Ahora bien, hay un punto en el que la retórica y la hermenéutica son profundamente afines: la facultad de hablar y la facultad de comprender son dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas si coinciden el talento natural y el cultivo y ejercicio correcto del mismo.

Por eso supuso en el fondo un angostamiento temático el que la tradición de la retórica clásica hablara sólo de ejercicio consciente del arte, ejercicio que se plasma en el arte estilístico de los discursos *escritos* y que la retórica distinguió en género jurídico, género político y género epidéictico. Es muy característico, por lo demás, que el *praeceptor Germaniae,* Melanchthon, añadiera aquí el *genos didaskalion,* la didáctica[52]. Pero es más característico aún que Melanchthon considerase que la verdadera utilidad de la retórica, del clásico *ars bene dicendi,* consistía en que los jóvenes pudieran acceder al *ars bene legendi*, facultad de comprender y enjuiciar discursos, disputas y sobre todo libros y textos[53]. Esto puede parecer a primera vista una mera motivación complementaria para el aprendizaje y el perfeccionamiento de la elocuencia. Pero en el curso de la exposición melanchthoniana la lectura y la transmisión y apropiación de las verdades religiosas accesibles en los textos adquiere prioridad respecto al ideal humanista de la imitación. Por eso las clases de retórica de Melanch-

51. G. Vico, *De ratione studiorum,* en *Ges. Werke* I, 24.
52. Melanchthon, *Op* XIII, 423 ss.
53. *Ibid.* 417.

thon ejercieron una influencia determinante en la configuración del sistema escolar protestante.

De ese modo la misión de la retórica se desplazó a la hermenéutica sin existir una conciencia expresa de este cambio y, por supuesto, previa a la invención del término «hermenéutica». Pero al mismo tiempo el gran legado de la retórica sigue influyendo en puntos decisivos en relación con la nueva labor de interpretación de los textos. Así como la verdadera retórica es inseparable, para el discípulo de Platón, del conocimiento de las cosas[54] (*rerum cognitio*) so pena de sucumbir en la pura nada, también lo es para la interpretación de los textos el postulado obvio de que éstos contienen la verdad sobre las cosas. Esto era ya quizá una evidencia en la primera renovación de la retórica durante la época humanista, que se regía por el ideal de la *imitatio;* pero se aplica plenamente en el giro hacia la hermenéutica, que es el objeto de nuestro estudio. Porque en Melanchthon, como en el fundador de la hermenéutica protestante, Flacius Illyricus, la controversia teológica sobre la comprensibilidad de la sagrada Escritura constituye el fundamento motivante. En ese sentido cabe preguntar si el arte de la comprensión tiene también por objeto el descubrimiento del verdadero sentido de un enunciado erróneo. Esto cambia sólo con el auge de la conciencia metodológica en el siglo XVII —bajo la influencia de Zabarella—, que modifica también la tendencia teórico-científica de la hermenéutica. Es lo que observamos en Dannhauer, que hace de la retórica un anexo e intenta fundamentar la nueva retórica en la lógica aristotélica. Esto no significa desde luego que Dannhauer no dependiera de la tradición retórica tradicional, que constituía el modelo en la exposición de los textos.

En cuanto a Melanchthon, el principio bíblico de la teología luterana constituye un presupuesto obvio de su curso de retórica y determina su contenido; pero no es el hilo de la argumentación, que se mantiene dentro del espíritu peripatético. Melanchthon procura justificar el sentido y el valor de la retórica a un nivel general en el nuevo giro hacia la lectura que hemos descrito. «Pues nadie es capaz de comprender espiritualmente los largos razonamientos y las disputas complejas si no se ayuda de una especie de arte que le facilite el ordenamiento y la articulación de las partes, así como la intención de los oradores, y le enseñe un método para interpretar y aclarar lo oscuro»[55]. Es cierto que Melanchthon tiene presentes las controversias teológicas, pero sigue a Aristóteles y a la tradición medieval y humanista cuando relaciona estrechamente la retórica con la dialéctica, sin asignarle ningún ámbito especial y subrayando su aplicabilidad y utilidad general.

54. *Ibid: rerum cognitio ad docendum necessaria;* Platón, *Phdr.* 262 c.
55. Melanchthon, *Opera* XIII, 417s.

«Lo más importante es la intención primordial y la consideración central o, como decimos nosotros, la finalidad del discurso»[56]. Melanchthon utiliza así un concepto que preside la hermenéutica tardía de Flacius y que él toma de la introducción metodológica a la ética aristotélica. Está claro que Melanchthon no se refiere al discurso en sentido estricto cuando afirma que los griegos solían interrogar así al comenzar sus libros (*sic*). El conocimiento de la intención básica de un texto es esencial, según él, para una comprensión adecuada. Este punto es también fundamental para la teoría más importante que expone Melanchthon, que es sin duda su doctrina sobre los *loci communes*. Introduce esta doctrina como parte de la *inventio,* siguiendo así la antigua tradición de la *tópica;* pero es plenamente consciente de la problemática hermenéutica que subyace en ella. Melachthon señala que estos capítulos más importantes, «que contienen las fuentes y la suma de todo el arte»[57], no se limitan a ser un gran caudal de opiniones cuyo conocimiento sería muy provechoso para el orador o el maestro (porque una buena recopilación de tales *loci* incluye realmente la totalidad del saber). Esto viene a ser una crítica hermenéutica a la superficialidad de una tópica retórica[58]. Y a la inversa, esa crítica persigue la justificación de su propio método. Porque Melanchthon fue el primero en fundamentar la dogmática paleoprotestante en una bien lograda antología de lugares decisivos de la Biblia: los *loci praecipui* editados en 1519. La crítica católica al principio bíblico protestante no es totalmente justa cuando denuncia una inconsecuencia en el principio bíblico de los reformadores a la vista de tales enunciados dogmáticos. Es cierto que toda selección de textos incluye una interpretación y por ende unas implicaciones dogmáticas; pero el postulado hermenéutico de la teología paleoprotestante consiste justamente en legitimar sus abstracciones dogmáticas por la Escritura misma y por la intención bíblica. Otra cuestión es saber hasta dónde los teólogos reformadores siguieron realmente su propio principio.

El punto crucial es la postergación que sufre la interpretación alegórica, aunque ésta siguió siendo en cierto modo imprescindible para el antiguo testamento, como se reconoce incluso bajo la forma

56. *Ibid.* 442s.

57. *Ibid.* 470.

58. Es evidente que los seguidores de Melanchthon no contemplaron de igual modo esta problemática. Así, leo en Johannes Sturm, *Linguae latinae resolvendae ratio,* publ. 1581: «Neo tempore valde occupati fuimus adolescentes in instituendis locis communibus. Corrogavimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alios tradiderunt. Ego puto non solum faciendos locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... Vobis hi loci instar memoriae seu recordationes». Los discípulos de Melanchthon tampoco tenían, pues, mucha claridad sobre la dimensión hermenéutica de la recopilación de los *loci*.

de la interpretación «tipológica». Una referencia explícita a la praxis exegética de Lutero en la exposición del Deuteronomio y de los profetas puede ilustrar la pervivencia del principio bíblico. Dice Melanchthon: «No se enseñan aquí simples alegorías, sino que la historia misma aparece referida a los *loci communes* de la fe y las obras, y sólo así estos *loci* dan nacimiento a las alegorías. Pero nadie puede seguir este método si no posee una erudición superior[59]». Este pasaje, dentro de su compromiso, viene a confirmar nuestra interpretación de que el principio bíblico afirma su rango fundamental.

Podríamos seguir detectando elementos de la retórica como principio de la hermenéutica posterior; pero basta quizás una reflexión general. Se trata de la nueva tarea de la lectura. A diferencia del discurso hablado, el texto escrito o multicopiado carece de los recursos de comprensión que suele ofrecer el orador. Estos recursos se pueden resumir en el concepto de acento correcto y todos saben lo difícil que es devolver el acento justo a las frases de un texto. Toda la sustancia de la comprensión se encierra en el caso ideal —nunca realizado a la perfección— del acento justo. Dannhauer hace una observación acertada: «Apenas cabe entender la literatura de otro modo que a través de un maestro vivo. ¿Quién puede leer sin esa ayuda los antiguos manuscritos de los monjes? Y la puntuación sólo se puede conocer mediante las normas que dan los oradores sobre períodos, comas y dos puntos». Este pasaje confirma que el nuevo recurso para la lectura que fue la puntuación se basa en el antiguo arte de la división que enseñaba la retórica.

La magnitud del problema aparece sólo desde la perspectiva de la hermenéutica pietista desarrollada por Rambach y sus sucesores, siguiendo las huellas de August Hermann Francke. Esta hermenéutica conoce como principio el viejo capítulo de la retórica clásica: el despertar de los afectos. En virtud de la naturaleza del espíritu, el discurso implica siempre el afecto, y la experiencia dice que «unas mismas palabras pronunciadas con afecto y gesto diferente suelen producir sentidos diversos». El reconocimiento de esta importancia de la modulación afectiva del discurso (especialmente en la predicación) constituye la raíz de la interpretación «psicológica» propuesta por Schleiermacher y, en realidad, de toda la teoría de la empatía; en este sentido escribe Rambach: «El intérprete ha de empaparse del espíritu del autor, hasta convertirse lentamente como en su segundo yo».

Pero no nos adelantemos, La primera autorreflexión hermenéutica se realizó ya en tiempo de la Reforma por obra de Flacius. Tampoco él fue, obviamente, más que un filólogo y humanista ganado para la causa de la reforma de Lutero. Le corresponde el mérito indiscutible

59. *Ibid.* 452.

de haber defendido el principio bíblico de Lutero contra los ataques de los teólogos tridentinos con la elaboración de su hermenéutica. Su defensa de la sagrada Escritura discurre en dos frentes. Por un lado, contra el ideal humanista del ciceronismo, ajeno a la Biblia. Por el otro contra la tesis contrarreformista de que la Biblia es ininteligible si no se interpreta con ayuda del magisterio de la Iglesia. El exponer la Biblia sin ese criterio dogmático es la intención básica de la *Clavis scripturae sacrae* que escribió Flacius. Aborda en ella con gran profundidad las causas de la dificultad de la sagrada Escritura y recibe por ello de su crítico católico Richard Simon una irónica alabanza, también por su conocimiento de los Padres de la Iglesia. Pues bien, la mayor dificultad, la dificultad teológica fundamental para el principio bíblico no radica, según Flacius, en aquellos inconvenientes generales que ofrece a la comprensión un texto escrito en lengua extraña. Esta es sólo la vertiente más conocida de la cuestión, en la que Flacius pudo mostrar su gran competencia como hebraísta y helenista. Hay una razón religiosa que es más importante. «En la doctrina de la salvación todos los hombres son por naturaleza no sólo frágiles y necios, sino proclives al sentido contrario; no sólo somos incapaces de amar, anhelar y comprender esa doctrina, sino que la consideramos absurda e impía y nos produce espanto».

Un tema central en toda hermenéutica como es la superación de la extrañeza y la apropiación de lo extraño, alcanza aquí su figura especial, única, frente a la cual todas las otras dificultades de los textos, como el idioma, las concepciones históricas y las formas de expresión resultan secundarias. Se trata en efecto del tema originario del protestantismo: la oposición entre ley y promesa o gracia. No es justo calificar de dogmática esta hermenéutica por estar basada en esa preocupación dogmática. Es cierto que pretende facilitar la autocomprensión de la fe cristiana y la aceptación del evangelio; pero sigue siendo, en principio, una labor puramente hermenéutica. Es la elaboración y justificación del principio bíblico protestante, cuya aplicación confirma el presupuesto religioso de la «justificación por la fe».

Contemplar la tarea de interpretación de los textos con el prejuicio de la teoría de la ciencia moderna y con el criterio de la cientificidad constituye en realidad una perspectiva miope. La misión del intérprete nunca es en concreto una mera detección lógico-técnica del sentido de un discurso prescindiendo de la verdad de lo enunciado. El esfuerzo por entender el sentido de un texto supone siempre la aceptación de un reto que nos lanza ese texto. Su pretensión de poseer la verdad es la premisa de todo el esfuerzo, incluso cuando al final un mejor conocimiento nos lleva a criticarlo y a declarar erróneo el enunciado. Esto debe tenerse en cuenta para comprender cómo plantea Flacius su

hermenéutica. El conoce el reto que supone el evangelio. Cuando enumera toda clase de condiciones para la recta comprensión de la Biblia, no hace una labor superflua ni está dogmatizando. No se trata sólo, por ejemplo, de la expectativa piadosa de oír la palabra de Dios, como postula Flacius, sino también de tener el espíritu libre de toda preocupación, cosa necesaria en todos los temas y asuntos difíciles. Y junto al consejo de aprender de memoria lo que uno no puede comprender del todo «con la esperanza de que Dios nos lo aclare un día», aparece el otro consejo de alcance general y válido para la lectura de cualquier escrito: averiguar ante todo el «scopus», la finalidad y la intención del texto en su integridad.

Esos consejos generales no nivelan la peculiaridad de la Biblia, sino que su aplicación la pone más de relieve. «Hay que tener presente que este libro no contiene un solo género de doctrina, como suele ocurrir en la mayoría de los libros, sino dos: la ley y el evangelio. Ambos se oponen por naturaleza, pero coinciden en cuanto que la ley pone de manifiesto nuestra condición pecadora y ayuda así indirectamente a la aceptación del perdón (otorgado por medio del Redentor)». También esto es un tema hermenéutico. Significa que la Biblia requiere una forma especial de apropiación: la aceptación de la buena noticia por el creyente. Tal es el objetivo desde el cual debe leerse la Biblia, aunque alguien la aborde como simple historiador o como ateo, desde una base marxista por ejemplo, que considera «errónea» toda religión. Este género de textos debe entenderse —como cualquier otro— a la luz de su intención primordial.

Toda lectura y exposición de la Biblia, especialmente la predicación, que intenta convertirla de nuevo en mensaje, deben estar presididas por el carácter kerigmático del evangelio. La reflexión hermenéutica debe reconocerlo así, y este postulado no justifica en modo alguno que se califique de dogmática la enseñanza hermenéutica de Flacius. Esa enseñanza se limita a dar una fundamentación teórica adecuada al principio bíblico establecido por Lutero. La doctrina hermenéutica de Flacius no se opone a los principios humanísticos y filológicos de la recta interpretación por entender un texto religioso como un mensaje religioso. No reclama ningún postulado dogmático ajeno al texto neotestamentario que represente una instancia superior a él. Toda su hermenéutica sigue el principio de que es la totalidad lo que puede determinar el sentido de las distintas frases y pasajes: *ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, cum ex toto contextu petatur*. Aquí aparece con claridad el enfrentamiento con toda la tradición magisterial, ajena a la Biblia. Y es que Flacius, como Melanchthon, sigue a Lutero y previene como él contra los peligros de la *alegoresis*. La doctrina del *scopus totius scripti* persigue justamente evitar esa tentación.

En un análisis más preciso, está claro que se esgrimen aquí las metáforas clásicas de la retórica contra el sometimiento dogmático de la Biblia a la autoridad magisterial de la Iglesia. Flacius presenta el *scopus* como la cabeza o el rostro del texto que se manifiesta a veces ya en el título, pero que aflora sobre todo de las líneas maestras de la exposición. De ese modo asume y elabora la antigua perspectiva retórica de la *dispositio*. Hay que mirar cuidadosamente dónde están la cabeza, el pecho, las manos o los pies, y cómo los distintos miembros y partes se conjuntan en el todo. Flacius llega a hablar de una «anatomía» del texto. Aquí está el Platón más auténtico. En lugar de la mera yuxtaposición de palabras y frases, cada discurso debe organizarse como un ser vivo, debe tener su propio cuerpo, de suerte que no le falten la cabeza ni los pies, sino que los miembros centrales y las extremidades se relacionen entre sí en buena armonía y remitan a la totalidad. Tal es la doctrina del *Fedro* (264 c). También Aristóteles sigue este esquema retórico cuando describe en su poética la construcción de una tragedia: *hosper zoon hen holon*[60]. La expresión «esto no tiene pies ni cabeza» se mueve dentro de la misma tradición.

Pero también es tesis del más auténtico Platón (tesis que Aristóteles comentó y trató de fundamentar) el que la esencia de la retórica no se agota en esas artes formulables como reglas técnicas. Lo que hacen los maestros de retórica a los que Platón critica en el *Fedro* es algo «previo» al verdadero arte. Porque el verdadero arte de la retórica es inseparable del conocimiento de la verdad y del conocimiento del «alma». Platón se refiere al estado anímico del oyente, cuyos afectos y pasiones ha de despertar el discurso con fines de persuasión. Tal es la enseñanza del *Fedro*, y toda la retórica sigue así el principio del *argumentum ad hominem* en el trato cotidiano con las personas hasta nuestros días.

Es cierto, sin embargo, que en la época de la nueva ciencia y del racionalismo durante los siglos XVII y XVIII el vínculo entre retórica y hermenéutica se afloja. Ultimamente ha señalado H. Jaeger[61] el papel que desempeñó Dannhauer con su idea *boni interpretis*. Este autor parece haber sido el primero en utilizar la palabra hermenéutica en sentido terminológico, en estrecha conexión con el escrito correspondiente del *Organon* aristotélico. Esto muestra la intención de Dannhauer de continuar y acabar lo que Aristóteles había iniciado con su escrito *Peri hermeneias*. Como dice él mismo, «los límites del *Organon* aristotélico se amplían con la anexión de una nueva ciudad». Su orientación es, pues, la lógica, a la que pretende yuxtaponer como una parte más, como otra ciencia filosófica, la ciencia de la interpre-

60. *Poética* XXIII, 1459 a 20.
61. H. Jaeger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 35-84, 41 s.

tación, y esto de un modo tan universal que presida la hermenéutica teológica y la hermenéutica jurídica, como la lógica y la gramática presiden toda aplicación especial. Dannhauer deja de lado lo que él llama la exposición retórica, es decir, el uso y la utilidad que se persigue con un texto y que se suele llamar *accomodatio textus*, para tratar de alcanzar mediante su hermenéutica una infalibilidad humana y racional, equiparable a la lógica, en la comprensión general de los textos. Es esta tendencia a una especie de nueva lógica lo que le lleva a una paralelismo con la lógica analítica y a un énfasis explícito sobre ésta. Ambas partes de la lógica, la analítica y la hermenéutica, se relacionan con la verdad y ambas enseñan a refutar el error. Pero difieren en que aquélla, la hermenéutica, enseña a investigar el verdadero sentido de una frase errónea, mientras que ésta, la analítica, deriva la verdad de la conclusión de unos principios ciertos. Aquélla se refiere, pues, únicamente al «sentido» de las frases, no a la rectitud objetiva.

Dannhauer prevé la objeción de que el sentido contemplado por el autor no tiene por qué ser claro y unívoco. El hecho de que un mismo discurso pueda tener múltiples sentidos delata la debilidad del ser humano. Pero Dannhauer intenta deshacer tales ambigüedades mediante una labor hermenéutica. Su concepción racionalista se advierte ya cuando propone como ideal de la hermenéutica el hacer lógicos y fluidificar en cierto modo los discursos que no son lógicos. Se trata, según él, de remodelar tales discursos, por ejemplo los poéticos, de suerte que puedan iluminar con su propia luz y no puedan equivocar a nadie. Este lugar verdadero es el discurso lógico, el enunciado puro, el juicio categórico, el lenguaje auténtico.

Me parece un error considerar esta orientación lógica de la hermenéutica como la verdadera realización de la idea de hermenéutica, como hace H. Jaeger. El propio Dannhauer, teólogo de Estrasburgo a principios del siglo XVII, se profesa seguidor del *Organon* aristotélico, que le habría liberado de las confusiones de la dialéctica de su época. Pero coincide casi totalmente con la hermenéutica protestante, prescindiendo de esta orientación teórico-científica y examinando el contenido; y si olvida la relación con la retórica, lo hace remitiendo a Flacius, que dedicó suficiente atención a este aspecto. Comparte expresamente, en efecto, como teólogo protestante el reconocimiento de la relevancia de la retórica. En su *Hermeneutica sacrae scripturae* cita a su inseparable Agustín para demostrar que en la Biblia no hay una simple ausencia de arte (como podría parecer desde el ideal ciceroniano de la retórica), sino un género especial de elocuencia que corresponde a hombres de autoridad suprema y a hombres casi divinos. Se ve cómo el canon estilístico de la retórica humanista seguía vigente en el siglo XVII, ya que el teólogo cristiano sólo puede desenvolverse

defendiendo —con Agustín— el nivel retórico de la Biblia. La novedad que trae su reorientación racionalista en la propuesta metodológica de la hermenéutica no afecta a la sustancia de ésta tal como nació del principio bíblico de la Reforma. El propio Dannhauer se refiere constantemente a las cuestiones teológicas debatidas e insiste igual que los otros luteranos en que todos los hombres poseen capacidad hermenéutica y pueden entender la sagrada Escritura. También él considera la formación hermenéutica un buen medio para rebatir a los papistas[62].

Al margen de que su concepción metodológica se oriente en la lógica o en la retórica y la dialéctica, lo cierto es que el «arte» de la hermenéutica posee un carácter general que transciende todas las formas de aplicación: a la Biblia, a los clásicos, a los textos legales. Esto se constata en ambas orientaciones y obedece a la problemática peculiar que entraña la noción de «teoría del arte» que tiene su origen en los conceptos introducidos por Aristóteles. Frente a los casos «puros» de *tejne* o teoría del arte, la retórica y la hermenéutica representan casos especiales. Ambas se relacionan con la universalidad de lo lingüístico y no con esferas concretas del hacer humano. Por eso ambas avanzan en una transición más o menos fluida desde la facultad del habla y de la comprensión común a todos los humanos al uso consciente de normas artificiales del lenguaje y de la comprensión. Pero esto presenta otro aspecto importante que no se puede percibir correctamente desde el concepto moderno de ciencia ni desde el concepto antiguo de *tejne*. En ambos casos el «arte puro» sólo puede desligarse hasta cierto punto de las condiciones naturales y sociales de la praxis cotidiana. En el caso de la retórica esto significa que el mero conocimiento de las reglas y su aprendizaje al margen de la disposición natural y del ejercicio natural apenas ayuda a la oratoria, y significa también, a la inversa, que la mera habilidad del discurso, si no posee un contenido adecuado, deriva en sofística vacía.

Trasladando esto al arte de la buena interpretación nos encontramos con una dimensión intermedia peculiar: el discurso fijado por escrito o en letra impresa. Esto significa por un lado una mayor dificultad para la comprensión, aunque se cumplan plenamente las condiciones lingüístico-gramaticales. La palabra muerta debe resucitar a un lenguaje vivo. Pero la fijeza significa por otro lado una facilitación al ofrecerse en forma invariada al esfuerzo reiterado de comprensión. No se trata de un mero cómputo de puntos positivos y negativos detectables en la fijeza. Dado que la hermenéutica persigue la interpretación de los textos y éstos son discursos destinados a ser leídos en público o en privado, el arte de la escritura es beneficiosa para la tarea de la interpretación y de la comprensión. Así, el arte de la

62. Para Sturm, citado anteriormente, ese apoyo en Aristóteles está fuera de lugar. El previene contra los jesuitas, que *magis sint aristotelici quam theologi*.

escritura tuvo como uno de sus objetivos el ofrecer una base textual adecuada para el comentario cuando la cultura tenía como soporte la lectura en voz alta. Se trata de una perspectiva estilística relevante que tuvo su importancia en el período clásico de griegos y romanos. Con la difusión de la lectura privada y, sobre todo, con la aparición de la imprenta se hacen necesarios otros recursos, como la puntuación y las divisiones. De ese modo cambian también las exigencias del arte escritural. Se podría establecer un paralelismo con las razones de la decadencia de la oratoria que se explican en el *Dialogus* de Tácito: en el arte de la impresión están las razones de la decadencia de la literatura épica y del cambio en el arte de escribir, que se corresponde con el cambio en el arte de leer. Es evidente que ambas, la retórica y la hermenéutica, distan mucho del modelo preciso de un saber artesanal que inspira el concepto de «teoría del arte» (*tejne*).

La problemática del concepto de teoría del arte se advierte aún en Schleiermacher cuando lo aplica a la retórica y a la hermenéutica. La interferencia entre comprender e interpretar es muy similar a la existente entre el hablar y el arte de hablar. En ambos casos la aplicación de las reglas es algo tan secundario que parece más correcto hablar, en retórica y hermenéutica, y en perfecta afinidad con el caso de la lógica, de una especie de concienciación teórica, es decir, de una explicación «filosófica» que es más o menos independiente de su función aplicativa.

Conviene recordar aquí el rango peculiar que posee la filosofía práctica en Aristóteles. Se llama *philosophia* y esto implica un interés «teórico» y no práctico; pero no se cultiva por el mero deseo de saber, como señala Aristóteles en su *Etica,* sino de cara a la *arete,* es decir, con miras al ser y el obrar práctico. Ahora bien, me parece muy significativo que se pueda afirmar otro tanto de lo que Aristóteles llama en el libro VI de la *Metafísica «poietike philosophia»* y que abarca tanto la poética como la retórica. Ni una ni otra son variedades de la *tejne* en el sentido de saber técnico. Ambas se basan en una facultad universal del ser humano.

Su diferencia respecto a las *tejnai* no aparece con esa claridad que ofrece la idea de filosofía práctica, caracterizada por su relación polémica con la idea platónica del bien.

Por lo demás, entiendo que también se puede considerar la posición particular y la especificidad de la filosofía poética, en analogía con la filosofía práctica, como una consecuencia del pensamiento aristotélico, y en todo caso la historia ha extraído esta consecuencia. El *trivium,* dividido en gramática, dialéctica y retórica, y que incluye en ésta la poética, posee respecto a todos los modos particulares del hacer o del fabricar un rango tan universal como el rango que compete a la praxis en general y a la racionalidad que la preside. Estas partes del *trivium,*

lejos de ser ciencias, son artes «liberales», es decir, forman parte de la conducta básica de la existencia humana. No son algo que se hace o se estudia para aprender. Esta capacidad de formación es una de las posibilidades del ser humano como tal, algo que todo individuo es o puede hacer.

Pero eso es lo que hace significativa, en el fondo, la relación entre retórica y hermenéutica, cuyo desarrollo estamos estudiando. Tampoco el arte de la interpretación y de la comprensión es una destreza específica que se puede estudiar y aprender para llegar a ser una especie de intérprete profesional. Pertenece al ser humano como tal. Por eso las denominadas «ciencias del espíritu» se llamaban y se llaman con razón *humaniora* o *humanities*. Esto ha perdido claridad con el desarrollo del método y de la ciencia como rasgo esencial de la época moderna. Pero en realidad una cultura que otorga a la ciencia un puesto eminente y por tanto también a la tecnología basada en ella, nunca puede rebasar el marco más amplio que envuelve a la humanidad como entorno humano y como sociedad. La retórica y la hermenéutica tienen un puesto indiscutible y global en este marco más amplio.

# 21

# ¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica (1976)

Con su artículo *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik* (Estudios sobre la historia primitiva de la hermenéutica)[63] H.-E. Hasso Jaeger ha enriquecido nuestro conocimiento del período inicial de la hermenéutica con un capítulo totalmente nuevo. Se sabía ya que la palabra «hermenéutica» aparece por primera vez en un escrito de Joh. Conrad Dannhauer, y se sabía al menos desde Dilthey que la hermenéutica tiene una cierta prehistoria humanista. Pero el cuadro se modifica ya con el juicio que Jaeger da sobre Dannhauer. Jaeger demuestra que éste persiguió ya en su juventud el programa de una lógica de la interpretación y que introdujo en 1629 la expresión «hermenéutica» con ese fin. Frente a Dilthey, Jaeger no parece considerar esta hermenéutica como un antecedente teológico —y, en ese sentido, muy pobre— de la hermenéutica romántica, sino como una creación propia del movimiento humanista, sin relación alguna con la controversia sobre el principio bíblico librada entre Lutero y los papistas. Dilthey nos había mostrado que esta controversia llevó a una primera formulación de los principios hermenéuticos de la exégesis protestante de la Biblia, formulación que aparece documentada en Flacius Illyricus. Pero H. Jaeger evita en lo posible la vertiente teológica del problema.

Su verdadero interés reside en presentar la «hermenéutica» como una concepción científica del siglo XVII que se expresó en la idea *boni interpretis* de Dannhauer (1630).

El estudio histórico de Jaeger, basado en una profunda erudición, comienza como es de rigor con unos datos sobre historia del término,

63. Archiv für Begriffsgeschichte XVIII/1, 35-84. Los números marginales del texto remiten a este trabajo.

y al final esta temática domina la totalidad de su trabajo hasta el punto de dejar de lado las obras de controversia teológica sobre la interpretación bíblica que Dilthey había estudiado[64]. La aparición de la *Hermenéutica* de Dannhauer tiene también su prehistoria, como demuestra Jaeger. Pero su verdadera labor consiste en la fundamentación de la nueva disciplina —la *oikonomia*, como dice Dannhauer— en el marco de una teoría de la ciencia.

La presentación que hace Jaeger de Dannhauer (47-59) permite comprender tanto su concepto de la teoría de la ciencia como la denominación de «hermenéutica». Redescubrió personalmente el *Organon* aristotélico y este descubrimiento fue para él el inicio de toda su existencia espiritual. La vuelta al verdadero Aristóteles le inmuniza contra la lógica ramista (60) y le hace encontrar una confirmación en el aristotelismo altorfiano. Dannhauer coloca, junto a la lógica del enunciado desarrollada en el escrito *Peri hermeneias* de Aristóteles, la *hermeneutica generalis* como una «ciudad nueva» (50). La temática del *Organon* aristotélico se amplía así a la interpretación de las palabras y escritos de otros.

Jaeger señala que Dannhauer se adhiere de ese modo a la teoría más reciente sobre la *Analítica* que dominaba el aristotelismo de la época y que se conoce como *methodus resolutiva* (51s). Sobre eso habrá aprendido Jaeger algo más cuando presente su anunciada obra mayor. Este método es, a mi juicio, una continuación libre del sincretismo tardío de lógica aristotélica y dialéctica platónica de la que Aristóteles ofrece escasas muestras: éste se refiere siempre al concepto geométrico de *analyein*, tanto al convertir el procedimiento razonador y demostrativo en el tema de la lógica como al aplicarlo a la estructura de la reflexión práctica (búsqueda de los medios para el fin). La referencia de Jaeger al uso neoplatónico de la *Analítica* como vía para llegar a los principios no debería hacer perder de vista este extremo (52). El recurso a esta analítica resulta determinante para el programa hermenéutico de Dannhauer. Este consideró en realidad el escrito aristotélico *Peri hermeneias* como un procedimiento de síntesis (reunión de las partes del discurso). A esta lógica sintética del enunciado yuxtapone la hermenéutica como labor analítica. Ahora bien, esta ampliación de la analítica aristotélica tiene una importante consecuencia. Como la doctrina del raciocinio formal garantiza únicamente la lógica inmanente y no la rectitud objetiva, también la hermenéutica pretende descubrir el recto sentido de un enunciado y no el sentido de un enunciado correcto. No busca una derivación del enunciado partiendo de principios. Dannhauer es aquí muy radical, y Jaeger muestra

64. *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der alten protestantischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften* XIV/2, 1860 595-787; *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften* V, 1860/1900, 317-338.

que sigue de ese modo una antigua doctrina medieval sobre la distinción entre *sensus* y *sententia* (56). Otros, en cambio, reconocieron en la hermenéutica una vía propia, aunque indirecta y subordinada, para el conocimiento de la verdad. Tal fue aún la concepción de Keckermann (1614), que habla por ello de una *clavis intelligentiae* (71s).

En cualquier caso, Dannhauer está por la confluencia de la *hermenéutica* y la *analytica;* en otros términos, por la inserción de la hermenéutica en la lógica (61).

Esto aparece aclarado aún más en una investigación histórica que añade Jaeger sobre la aparición de la palabra *hermeneia* en la época del humanismo (65-73). La prehistoria de la nomenclatura sistemática de Dannhauer resulta más clara. Esto es muy aleccionador. Para mí fue especialmente interesante el papel desempeñado por Amonio Hermeiu. Este autor considera el escrito aristotélico *Peri hermeneias* como la versión originaria del pensamiento, es decir, no como una mera traducción de un idioma a otro o de la expresión oscura a la clara, sino como la articulación lingüística del pensamiento en general (64s). Sin embargo, pese a la referencia al «alma» hermenéutica al final del artículo de Jaeger (81s), este motivo no parece tener para Dannhauer ninguna importancia.

Frente al acierto de esta exposición de la idea de hermenéutica por Dannhauer, la perspectiva que persigue Jaeger me parece unilateral. Considerando, en efecto, el conjunto del material filológico que aporta el docto autor, y especialmente la aparición temprana de la palabra, uno no se ve remitido a la lógica y a la teoría de la ciencia. El campo referencial de la palabra remite más bien al ámbito de la retórica. Como esto no responde a la intención del autor, me permito destacar esta vertiente de la cuestión utilizando el material reunido por él. En primer lugar, la ya conocida presencia de la palabra en la obra platónica *Epinomis* (84, nota 160). No se puede dudar, apelando al paralelismo con la mántica, de que se trata aquí de un uso lingüístico real. La palabra expresa el trato con los dioses, que no es tan sencillo como para descubrir su significado sin el recurso del arte. Yo ignoro por qué el autor no mira con simpatía este pasaje. Nadie afirma que Platón lo considere como un arte muy noble. Pero eso es lo de menos. Es innegable que se trata aquí de la misma tarea asignada a la hermenéutica humanista, admitida también por Jaeger, pero también a la hermenéutica más reciente que él repudia: llegar a entender lo que no se entiende (la situación fundamental en la actividad del intérprete).

Pero tampoco puedo comprender por qué el autor se distancia así de la relación de esa palabra con el dios Hermes. No puedo compartir el talante triunfalista del autor cuando señala que la ciencia lingüística moderna ha constatado que la palabra «hermenéutica» no deriva de Hermes y que ignoramos su significado etimológico (84, nota 160).

Yo tomo buena nota de ello y no me dejo engañar cuando veo cómo Agustín y toda la tradición entendieron esa palabra. La referencia a Benveniste (41, nota 17a) no puede alterar en nada la cuestión. El testimonio de la tradición pesa mucho, no como un argumento lingüístico, obviamente, sino como una indicación válida del alcance y la universalidad con que debe verse y se ha visto el fenómeno hermenéutico: como «mensajero del pensamiento».

Un nuevo dato ha sido para mí una cita-resumen del *Corpus iuris civilis*. En ella se habla del arte de la comprensión propio de la profesión de agente de cambio y permite entender el precio que han de negociar los contratantes. Es significativa en extremo la referencia que hace Jaeger al humanista francés Antoine Conte (38s). De la cita se desprende que el humanista francés entiende ya el arte interpretativo que encontramos en la actividad del agente de cambio en un sentido más general. El humanista afirma que el pago por tales servicios no siempre es un lucro tan sospechoso como el pago por los servicios del agente de cambio. Se trata, pues, de un servicio de interpretación y de intermediación en el sentido más amplio de los términos. Pero a tenor de la analogía con el agente de cambio, la función de tal interpretación no se limita a la versión técnico-lingüística ni a la mera aclaración de dudas, sino que representa un recurso global para la comprensión que media entre los intereses de las partes *(voluntatum contrahentium)*. Se trata, pues, también aquí, como en el pasaje del *Epinomis*, de una actividad mediadora general que se da mucho más en el trato de la vida diaria que en el contexto de la ciencia (esas aplicaciones del término *hermeneia* son obviamente un mero arte práctico para favorecer la comprensión y nunca se busca un análisis lógico de las reglas).

Este uso lingüístico, tanto el de la antigüedad como el de sus versiones humanistas, sugiere ya inequívocamente el ámbito de la retórica y no el de la lógica. Este me parece ser el punto en el que yo esperaría del docto autor unas conclusiones diferentes a las que él ofrece en su artículo. Lo que él hace tema de su estudio no parece abarcar todo el ámbito de lo que ofrecía la tradición humanista. La expresión general *res publica litteraria* que él emplea constantemente no puede aclarar la diferencia entre retórica y lógica. ¿La apuesta de Dannhauer por la «lógica» está influida por Zabarella? (74) ¿O por lógicos humanistas (y antirramistas) franceses especialmente activos en Estrasburgo?

Es sumamente interesante que ya Dannhauer remita a la difusión de la imprenta para la importancia de la hermenéutica. Es indudable que ésta transformó radicalmente la realidad de la comunicación lingüística. El hábito de la lectura privada, que coincidió especialmente con el dinamismo reformador de la idea protestante del sacerdocio

general, representa una nueva situación que requiere una nueva guía disciplinada. La distancia entre los signos escritos que aparecen como huella intelectual del texto y el sentido explícito aumentó enormemente cuando la palabra hablada o leída por un experto no presidía ya el proceso de comunicación. Aquí surgen nuevos problemas que no atañen sólo a las tareas de la comprensión y la interpretación, sino también al arte de la escritura. En todo caso, cabe entender que haya que buscar aquí el verdadero origen de la hermenéutica. No es sólo la variante de la teoría de la ciencia propuesta por Dannhauer la que contempla esto. El propio Melanchthon aboga por la reconversión de la retórica en el arte de la interpretación[65].

Tampoco podemos relegar a Flacius, citado por Dilthey, a la literatura de la controversia teológica, como hace Jaeger (38). Es cierto que la *Clavis* de Flacius está al servicio de sus postulados teológicos, pero su fundamento es filológico-humanista en sentido general. Flacius intenta demostrar que la Biblia se puede comprender como cualquier otro texto. En este sentido y como gran hebraísta y filólogo que es, defiende la solución de Lutero *sacra scriptura sui ipsius interpres* contra la polémica tridentina que afirmó la necesidad de la tradición magisterial de la Iglesia. No es éste el momento adecuado para indagar hasta qué punto Flacius realizó su plan o, más exactamente, si en su argumentación en favor de la comprensibilidad de la Biblia se deja llevar de ciertos prejuicios dogmáticos injustificados y si esto constituye realmente un defecto, como afirmaba aún Dilthey. Su doctrina sobre el *scopus* que subyace en toda labor hermenéutica se relaciona estrechamente, a mi juicio, con la teología de la justificación de Lutero, de suerte que no es posible disociar la nueva reflexión hermenéutica del sentido religioso de la lectura de la Biblia[66]. Pero ¿no es esto aplicable de modo muy similar a la tradición del humanismo y a su ideal de la *imitatio*? El sentido normativo y canónico de los textos es a mi juicio — como en la interpretación jurídica de las leyes— aspecto decisivo de toda la labor interpretativa. Esto no significa en absoluto ninguna limitación del postulado hermenéutico de llegar a comprender un texto poco inteligible.

Flacius reservó prudentemente la lectura de la Biblia a los *periti*. Es sin duda un hábito humanista. Pero esto no impide que el ideal de facilitar a todos la lectura de la Biblia, propio de la Reforma, diera impulso al desarrollo de la hermenéutica (la hermenéutica jurídica, en cambio, nunca pasó de ser una disciplina profesional). Esto es precisamente lo que pone de relieve la afinidad con la retórica. Tampoco ésta es un asunto exclusivo de los especialistas. Aunque el arte de

65. Lo he señalado recientemente en mi conferencia en la Jungius-Gesellschaft *Retórica y hermenéutica* 1976; cf. *supra* 267s.
66. Cf. el estudio citado en la nota anterior.

hablar utilice unos recursos técnicos especiales que se pueden aprender, no deja de ser en el fondo una capacidad natural del ser humano, lo mismo que el arte de la comprensión. Así lo confirma el uso lingüístico de la palabra «hermenéutica», exactamente como en el caso de la retórica. En el siglo XVIII e incluso aún en el XIX se decía de alguien capacitado para comprender y abordar a los demás —el pastor de almas, por ejemplo— que dominaba la «hermenéutica», es decir, el arte de comprender a otras personas y de hacerse comprender por ellas[67].

El docto autor se muestra un defensor convencido de la *Res publica litteraria universalis*, cuya decadencia lamenta con Schopenhauer (40, nota 16). Esta decadencia, que se inicia según él en el siglo XVIII, explicaría que la hermenéutica por él descrita quedara muy pronto sofocada por un trivial racionalismo (y —habría que añadir— por unas tendencias teológicas de signo pietista). Por eso su tratado mantiene un tono polémico. Pretende desautorizar a toda la tradición romántica de las ciencias del espíritu desde Dilthey hasta la hermenéutica actual, pero sobre todo su última evolución en la «línea de Heidegger y de Bultmann» (35).

El autor se aferra a un concepto de «hermenéutica constructiva» que él se ha formado y con el que intenta conectar de modo extravagante el concepto husserliano de los actos de dar sentido (83s). Lo cierto es que opone a esta doctrina de Husserl ciertas objeciones basadas sobre todo en la crítica ontológica de Heidegger contra los prejuicios de Husserl. ¿Qué tiene esto que ver con una «hermenéutica constructiva»? ¿y qué puede ser una «hermenéutica constructiva»? Tampoco tiene nada que ver la idea de la fuerza expresiva del lenguaje con la frase heideggeriana «el lenguaje habla». El sentido de la fórmula provocativa de Heidegger es la precedencia del lenguaje respecto a cualquier hablante concreto. Cabe afirmar así, en un cierto sentido, que el lenguaje posee también una cierta prioridad, aunque limitada, sobre el pensamiento. El sentido racional de la frase «el lenguaje habla» va implícito, a mi juicio, en la idea neoplatónica de que la palabra única, que es en realidad la palabra del pensamiento, se articula en las palabras y en el discurso. El propio autor toca este tema al final de su tratado cuando cita a Plotino (82), pero sin extraer de él ninguna conclusión. Creo haber mostrado que esta doctrina tiene a su favor tanto el pensamiento de Agustín como el de Nicolás de Cusa[68]. El

67. Cf. I, 378s. Hay que completar lo dicho allí: Johannes Peter Hebel escribe a su amigo Hitzig (nov. 1804): «Hofrath Volz, que posee y ejerce la más bella de todas las hermenéuticas para comprender las debilidades humanas e interpretarlas humanamente...» (W. Zentner [ed.] *Briefe der Jahre 1784-1809*, Karlsruhe 1957, 230). La expresión aparece también reiteradamente y en este sentido en los escritos en prosa de Seume (que había estudiado teología en Leipzig con Morus).

68. Cf. I, 504s.

papel que desempeña el pietismo en la «psicologización» de la interpretación representa quizá la mediación decisiva entre el legado retórico-humanista y la teoría romántica (A. H. Francke, Rambach). Jaeger no hace ninguna referencia a esa mediación.

Parece que le produce cierta satisfacción que la nueva hermenéutica carezca de tradición. En todo caso, sólo puede referirse en sentidos diversos a Dilthey y a la problemática de una hermenéutica filosófica desarrollada partiendo de Heidegger. Dilthey intentó mostrar la tradición de la hermenéutica teológica que subyace en Schleiermacher y, con él, en el método histórico de la era posromántica. La prehistoria prerromántica, en efecto, tiene más de prehistoria que de historia. La «hermenéutica reciente» en el sentido de Jaeger nació tan sólo con la ampliación de la teoría de la interpretación teológica y filológica a la idea de una metodología histórica general.

El giro de la teoría hermenéutica iniciado con la crítica de Heidegger al idealismo de la conciencia tiene en cambio una historia muy antigua. Encontramos aquí la conexión del problema hermenéutico con la tradición de la filosofía práctica desde Aristóteles defendida por J. Ritter y por mí mismo. Esa tradición no es tan fácil de liquidar, y no acierto a comprender por qué Jaeger se enoja con la «interpretación» y la «comprensión». Son, sobre todo, los procedimientos analíticos los que nada tienen que ver con cualquier tipo de aventura irracionalista. Se ajustan a la tradición clásica de la retórica, y por el artículo de Jaeger, que tiene para mí el mérito de haberme incitado al estudio de Dannhauer, sé que también la lógica aristotélica como analítica, en el sentido de *methodus resolutiva*, constituye una posible orientación para la formación de la teoría hermenéutica. Lo cierto es que el docto trabajo de Jaeger sólo me ha aportado ese «también». Yo no sé por qué el aristotelismo lógico de Dannhauer no ha de ocupar un lugar de preferencia dentro de la *Res publica litteraria* frente a Flacius y a la hermenéutica teológica.

Habrá que reconocer que lo que Jaeger llama «hermenéutica reciente» es a veces un producto muy ambiguo. Sus tesis y tendencias se malentienden hasta alcanzar la caricatura. Pero ¿qué entiende el propio Jaeger por la hermenéutica reciente que él combate? Se diría que es para él un arma milagrosa de signo irracionalista. ¿Qué significa para él «interpretar» *(deuten)*? Si se refiriese a la psicologización de la interpretación por Schleiermacher y posteriormente Dilthey, yo podría estar de acuerdo. Pero desde la gran distancia que él observa en calidad de miembro de la *Respublica litteraria universalis*, como él se considera, la síntesis de la tradición hermenéutico-idealista que hacen Dilthey y E. Betti coincide para él con Heidegger y con mi propia aportación (35). Una metodología de las ciencias del espíritu y una reflexión filosófica que descubre los límites de todo método son

para él igualmente válidas. ¿Qué significa esto? ¿que todas son obra del diablo?

Yo veo sólo un modo de aclarar lo que pueda expresar esa síntesis de lo divergente y su posible justificación. Esa síntesis se ofrece inicialmente en la *querelle des anciens et des modernes*, que ya Leo Strauss eligiera como orientación en su temprano libro sobre Spinoza[69]. Strauss optó inequívocamente por los *anciens*. Más tarde se puso de manifiesto la relevancia de esta *querelle* para la génesis de la conciencia histórica, sobre todo en la vertiente romántica (cf. la reimpresión de Perrault con introducción de H. R. Jauss[70]). Hay aquí un grave problema. Todos los «hermeneutas», incluida la filosofía del idealismo alemán, forman parte de los «modernos,» como es natural. La lucha perpetua de Dilthey con el fantasma del relativismo histórico puede ilustrar perfectamente la problemática de los «modernos».

Hay una pregunta que me ha inquietado desde hace varios decenios: ¿qué puede significar hoy la opción en favor de los *anciens*? Esa opción está gravada en todos los casos con la hipoteca de que su defensor no se limita a ver y a pensar con los ojos de los *anciens*, sino que, como historiador actual, ve esta visión y piensa este pensamiento. Así, el propio Jaeger se halla inmerso en una problemática que le diferencia de los *anciens* siquiera por el hecho de repudiar con feroz sarcasmo la hermenéutica contemporánea. No se puede negar en serio que una investigación como la llevada a cabo por él utiliza los presupuestos de la era posromántica, es decir, la conciencia histórica. Esto significa que él, como cualquier otro, forma parte de los «modernos». Esto no significa en modo alguno que con este reconocimiento se proyecten en el pasado las teorías concretas de la «hermenéutica reciente». Tampoco cabe negar aquí que la distancia histórica que media entre el cristianismo del tiempo de Agustín y la cultura nómada de la era de los patriarcas constituyó un verdadero problema hermenéutico para el propio Agustín. La asimilación religiosa de los escritos veterotestamentarios por el cristianismo no estuvo exenta de problemas. En este sentido el escrito *De doctrina christiana* tiene una dimensión hermenéutica.

No se puede proceder tan globalmente a la hora de cargar la «hermenéutica reciente» a la cuenta de los errores modernistas. Habrá que decir más bien que la tarea de la reflexión hermenéutica es la de superar la clásica *querelle des anciens et des modernes* sin apostar por la fe

69. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin 1930; cf. también mi trabajo *Hermenéutica e Historicismo*, I, 599-640.

70. Perrault, M., *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* [1688], con un escrito introductorio de H. R. Jauss; *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des anciens et des modernes*, München 1964.

progresista de los modernos ni por la modestia de la mera imitación de los antiguos. Esto significa desenmascarar por un lado el prejuicio implicado en la primacía de la autoconciencia y en la norma de certeza de la cientificidad metodológica, y controlar por el otro el prejuicio contrario: nuestra supuesta capacidad de eliminar sin más la era cristiana y la ciencia moderna. Esto lo expresó ya Schiller con toda claridad en su célebre caracterización de Goethe. Dar la razón a los antiguos no puede significar un retorno a ellos o una imitación de ellos. En el caso de la hermenéutica, significa tan sólo que el pensamiento filosófico moderno basado en la autoconciencia sea consciente de su unilateralidad y acepte la experiencia hermenéutica según la cual los antiguos nos permiten comprender ciertas cosas mejor que los modernos. ¿Se refiere Jaeger a este «subjetivismo» cuando polemiza con la «hermenéutica constructiva» y con los «actos de dar sentido» de Husserl? Yo lo celebraría si así fuera. Pero esto parece incompatible con el pensamiento del autor. ¿Cómo compaginarlo con sus alusiones a Heidegger? ¿qué nos resta entonces? ¿de nuevo existir sin tradición, justo como Jaeger reprocha a la hermenéutica reciente? ¿sencillamente ignorar la tradición en que estamos y en la que él mismo está?

# 22

# La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)

La palabra hermenéutica es antigua; pero también la cosa por ella designada, llámesela hoy interpretación, exposición, tradición o simplemente comprensión, es muy anterior a la idea de una ciencia metódica como la construida en la época moderna. El uso lingüístico moderno refleja aún algo de peculiar dualidad y ambivalencia de la perspectiva teórica y práctica que ofrece el tema de la hermenéutica. A finales del siglo XVIII y principios del XIX la presencia de la palabra «hermenéutica» en algunos escritores muestra que la expresión —procedente al parecer de la teología— era de uso corriente y designaba tan sólo la facultad práctica de comprender, es decir, una perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás. Algo que se elogiaba mucho en el director espiritual, por ejemplo. Yo he encontrado la palabra en el escritor alemán Heinrich Seume (que había estudiado, por cierto, con Morus en Leipzig) y en Johann Peter Hebel. Pero también Schleiermacher, el promotor de la nueva orientación de la hermenéutica hacia la metodología general de las ciencias del espíritu, señala expresamente que el arte de la comprensión no se requiere sólo en el tratamiento de los textos, sino igualmente en el trato con las personas.

La hermenéutica es, pues, algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo una capacidad natural del ser humano.

La oscilación de la palabra «hermenéutica» entre un significado práctico y un significado teórico tampoco es casual. Hablamos por ejemplo de la «lógica» o de su ausencia en el trato cotidiano con las personas sin referirnos en absoluto a una disciplina filosófica especial. Otro tanto hay que decir de la palabra «retórica», que expresa tanto el arte de hablar como la capacidad natural de hacerlo y su realización. Es evidente que el aprendizaje de algo sin poseer

un talento natural sólo conduce a unos resultados modestos. La falta de talento natural para hablar es difícil de compensar con una enseñanza metódica. Otro tanto ocurre con el arte de la comprensión: la hermenéutica.

Esto tiene su importancia epistemológica. ¿Qué género de ciencia es aquella que se presenta más como una prolongación de dotes naturales y como una explicitación teórica de las mismas? Se trata de un problema pendiente para la historia de la ciencia. ¿Dónde se inscribe el arte de la comprensión? ¿la hermenéutica es afín a la retórica o hay que aproximarla más a la lógica y a la metodología de las ciencias? Yo mismo he intentado últimamente hacer algunas aportaciones a estas cuestiones de historia de la ciencia[71]. Al igual que el uso lingüístico, esta cuestión histórica indica también que la noción de método que sirve de base a la ciencia moderna vino a sustituir a un concepto de «ciencia» que se orientaba justamente en dirección a esa capacidad natural del ser humano.

Esto suscita la pregunta general de si no sigue habiendo hasta hoy, dentro del sistema de las ciencias, un sector que se inspira más en las antiguas tradiciones del concepto de ciencia que en el concepto metodológico de la ciencia moderna. Cabe preguntar si esto no es válido al menos para un ámbito concreto de las denominadas ciencias del espíritu, sin prejuicio de la pregunta sobre si el afán de saber, incluido el que anima a la ciencia natural moderna, no comporta una dimensión hermenéutica.

Ahora bien, hay al menos un ejemplo en el ámbito de la teoría de la ciencia que podría dar una cierta legitimidad a esa reorientación de la reflexión metodológica de las ciencias del espíritu, y tal es la «filosofía práctica» fundada por Aristóteles[72].

Frente a la dialéctica platónica entendida como un saber teórico, Aristóteles reclamó una autonomía peculiar para la filosofía práctica e inició una tradición que ejercería su influencia hasta bien entrado el siglo XIX, para ser relevada en nuestro siglo por la «ciencia política» o «politología». Sin embargo pese a la concreción con que presenta Aristóteles la idea de la filosofía práctica contra la ciencia unitaria platónica de la dialéctica, la vertiente teórica de la denominada «filosofía práctica» quedó en la penumbra. Hay y sigue habiendo intentos de ver en el «método» de la ética, que Aristóteles llamó «filosofía práctica» y en el que la virtud de la racionalidad práctica, la *phronesis,* ocupa un puesto central, un mero ejercicio de racionalidad práctica.

71. Ahora en *Kleine Schriften* IV, 148-172 y especialmente 164-172; cf. también *supra* 267s.

72. Cuando hablé en Münster el año 1978 sobre el tema de este artículo aproveché la ocasión para rendir mi tributo de admiración a la memoria de mi colega Joachim Ritter, cuyos trabajos contienen muchos elementos útiles para esta cuestión.

(El hecho de que toda acción humana, y por tanto también la exposición de los pensamientos aristotélicos sobre la filosofía práctica, esté sujeta a la racionalidad práctica no nos aclara en absoluto el método de la filosofía práctica). La discusión sobre estos puntos no puede sorprender, dado que las tesis aristotélicas generales sobre la metodología y la sistemática de las ciencias son escasas y contemplan menos la naturaleza metodológica de las mismas que la diversidad de sus ámbitos objetuales. Esto vale especialmente para el primer capítulo de la *Metafísica* E y su doblete en K 7. Cierto que en ella se destaca la física (y en última instancia la «filosofía primera») como ciencia teórica frente a la ciencia práctica y *poiética*; pero si examinamos el modo de fundamentar la distinción entre las ciencias teóricas y las no teóricas, vemos que se habla únicamente de la diversidad de los objetos de ese saber. Ahora bien, esto corresponde sin duda al principio metódico general de Aristóteles según el cual el método debe regirse por su objeto, y el tema aparece claro en lo que respecta a los objetos. En el caso de la física, su objeto se distingue por el automovimiento. En cambio, el objeto del saber productor, la obra por crear, tiene su origen en el fabricante y en su saber y poder, e igualmente lo que orienta al sujeto activo político-práctico está determinado desde el sujeto mismo y desde su propio saber. Puede parecer así que Aristóteles habla aquí del saber técnico (el del médico, por ejemplo) y del saber práctico de aquel que toma una decisión racional *(prohairesis)*, como si ese mismo saber constituyera la ciencia *poiética* o práctica que corresponde a la física. No es éste el caso, evidentemente. Las ciencias que aquí se distinguen (junto a la distinción teórica entre física, matemática y teología) aparecen como ciencias que buscan conocer los *arjai* y las *aitiai*. Se trata de una investigación del *arje*, es decir, no del saber aplicado del médico, del artesano o del político, sino de lo que se puede decir y enseñar en general.

Es significativo que Aristóteles no reflexione aquí sobre esta distinción. Para él es algo obvio que en estos ámbitos el saber no reclama ninguna autonomía, sino que supone siempre su realización en la aplicación concreta; pero nuestra reflexión muestra que es necesario distinguir claramente entre las ciencias filosóficas, que estudian la realización práctica o poiética del obrar o el fabricar (con inclusión del poetizar y el «hacer discursos»), y la realización misma. La filosofía práctica no coincide con la virtud de la racionalidad práctica.

Hay sin duda una resistencia a aplicar el concepto moderno de teoría a la filosofía práctica, que ya pretende ser práctica por su propia autodenominación. Por eso es un problema arduo en extremo el establecer las condiciones especiales de la cientificidad que son válidas para tales esferas, sobre todo cuando Aristóteles las caracteriza con la vaga indicación de que son ciencias menos exactas. En el caso de la

filosofía práctica la situación es especialmente compleja y le supuso a Aristóteles una cierta reflexión metodológica. La filosofía práctica necesita de una legitimación de su propia naturaleza. El problema decisivo es, evidentemente, que esta ciencia práctica está relacionada con el problema general del bien en la vida humana, que no se ciñe, como las *tejnai*, a una esfera determinada. No obstante, la expresión «filosofía práctica» significa que no es aceptable hacer un uso concreto, para los problemas prácticos, de argumentos de tipo cosmológico, ontológico o metafísico. Si es necesario limitarse aquí a lo relevante para el ser humano, al bien práctico, el método que aborda estas cuestiones del obrar práctico es sin embargo radicalmente distinto de la razón práctica. Ya en el aparente pleonasmo de una «filosofía teórica» y tanto más en la autodenominación «filosofía práctica» hay algo que acompaña incluso hoy a la reflexión de los filósofos: que la filosofía no puede renunciar por entero a la pretensión de no sólo saber, sino de tener también influencia práctica, esto es, a la pretensión de promover, como «ciencia del bien en la vida humana», este mismo bien. Esto es algo obvio, también para nosotros, en las ciencias *poiéticas*, las llamadas *tejnai*. Estas son «artes» en la que el uso práctico es lo decisivo. En el caso de la ética política la cosa cambia y, sin embargo, apenas es posible renunciar a esa pretensión práctica. Por eso se ha mantenido casi siempre hasta nuestros días. La ética no se limita a describir las normas vigentes, sino que aspira a fundamentar su validez o a introducir unas normas más justas. Esto pasó a ser un verdadero problema al menos desde la crítica de Rousseau al orgullo racional de la Ilustración. ¿Cómo va a legitimar la «ciencia filosófica de las cosas morales» su derecho a la existencia si la incorruptibilidad de la conciencia moral natural puede en realidad conocer y elegir el bien y el deber con una precisión insuperable y con una gran sensibilidad? No es éste el lugar para analizar ampliamente cómo fundamentó Kant, frente al desafío rousseauniano, la empresa de la filosofía moral ni para explicar cómo plantea y resuelve Aristóteles el mismo problema subrayando las condiciones especiales que encuentra el discente capaz de recibir de modo razonable una instrucción teórica sobre el «bien práctico»[73]. La filosofía práctica es aquí tan sólo un ejemplo de una tradición de ese saber que no se ajusta al concepto moderno de método.

Nuestro tema es la hermenéutica, y para ésta es primordial la relación con la retórica. Aunque no supiéramos que la hermenéutica moderna se desarrolló como una especie de construcción paralela a la retórica en relación con la recuperación del aristotelismo por Melanchthon, el problema de la retórica en el marco de una teoría de la

73. Cf. mi ensayo *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, *Kl. Schr.* I, 179-191; *Ges. Werke* IV.

ciencia sería el verdadero punto de orientación. La capacidad lingüística y la capacidad de comprensión poseen obviamente la misma amplitud y universalidad. Se puede hablar de todo, y lo que alguien dice se puede entender en principio. La retórica y la hermenéutica guardan aquí una relación muy estrecha. El dominio técnico de esa capacidad de hablar y de comprender se manifiesta plenamente en la escritura, en la redacción de «discursos» y en la comprensión de lo escrito. La hermenéutica se puede definir justamente como el arte de comentar lo dicho o lo escrito. La retórica nos puede enseñar de qué «arte» se trata aquí.

La naturaleza de la retórica como ciencia, lo constitutivo del arte de la retórica, es un problema que fue abordado ya en los comienzos de la reflexión sobre la teoría de la ciencia. El conocido antagonismo entre filosofía y retórica en el sistema educativo griego hizo plantear a Platón la cuestión de la ciencia de la retórica. Después de haber comparado en *Gorgias* la retórica como mero arte del halago con el arte culinario y haberla contrapuesto al verdadero saber, Platón se dedica en el *Fedro* a la tarea de conferir a la retórica un sentido más profundo y darle una justificación filosófica. Este diálogo pregunta qué significa la *tejne* en la retórica. Las perspectivas del *Fedro* aparecen aún implícitas en la retórica aristotélica, que representa más la filosofía de una vida humana definida por el habla que una técnica del arte de hablar.

Esa retórica comparte con la dialéctica la universalidad de su programa, porque no se ciñe a un ámbito determinado, como el saber especializado de una *tejne*. Eso explica que compitiera con la filosofía y pudiera rivalizar con ella como una propedéutica universal. El *Fedro* intenta mostrar que esa retórica ampliada, si ha de superar la estrechez de una mera técnica reglamentada que sólo contiene según Platón *ta pro tes tejnes anankaia mathemata (Phaidr.* 269 b), tiene que disolverse al final en la filosofía, en la globalidad del saber dialéctico. Esta demostración nos interesa aquí, pues lo que dice el *Fedro* en favor de la elevación de la retórica, por encima de una mera técnica, a un verdadero saber (que Platón llamó por su parte *tejne*) debe poder aplicarse finalmente a la hermenéutica como arte de la comprensión.

A tenor de una opinión muy difundida, Platón entendió la dialéctica, es decir, la filosofía misma, como una *tejne* y destacó su peculiaridad frente al resto de las *tejnai* únicamente en el sentido de que es el saber supremo, incluso el saber de la cosa suprema que es preciso conocer: el bien *(megiston mathema)*. Otro tanto habría que decir *mutatis mutandis* sobre la retórica filosófica reclamada por él y, por tanto, sobre la hermenéutica. Sólo Aristóteles habría dado con la importante distinción entre ciencia, *tejne* y racionalidad práctica *(phronesis)*.

La concepción de la filosofía práctica se basa de hecho en la crítica aristotélica a la idea del bien de Platón. Pero un análisis atento descubre, como he intentado mostrar en una investigación ya concluida[74], que la cuestión del bien se plantea como si fuera la realización suprema de aquella misma idea del saber que persiguen las *tejnai* y las ciencias en sus esferas respectivas. Esa cuestión, sin embargo, no se materializa realmente en una ciencia suprema que pueda aprenderse. Ese objeto supremo de aprendizaje que es el bien *(to agathon)* aparece siempre en el *elenjos* socrático con una función razonadora negativa. Sócrates niega que las *tejnai* constituyan un verdadero saber. Su saber específico es la docta ignorancia y se llama, no por azar, dialéctica. Sólo sabe el que es capaz de resistir el último discurso y la última respuesta. En lo que concierne a la retórica, ésta sólo puede ser *tejne* o ciencia si se convierte en dialéctica. Un verdadero experto en el hablar es únicamente el que ha conocido como bueno y justo aquello que sabe comunicar de modo convincente y por tanto puede hacerse responsable de ello. Pero este saber de lo bueno y esta capacidad retórica no designa un saber general «del bien», sino el saber de aquello que debe ser aquí y ahora objeto de persuasión, y también de cómo hay que obrar y frente a quién. Sólo cuando se conoce la concreción que requiere el saber del bien se comprende por qué el arte de escribir discursos tiene tal relevancia en la argumentación subsiguiente. También esa escritura puede ser un arte. Esto lo reconoce Platón expresamente con su giro conciliador hacia Isócrates, pero única y exclusivamente en el caso de que uno, más allá de la debilidad de la palabra hablada, sepa además de la debilidad de todo lo escrito, y así pueda acudirse en su ayuda, como en la de todo discurso, en calidad de dialéctico que sostiene el discurso.

Es una afirmación de alcance fundamental. El saber real, además de todo lo que es saber y de todo lo cognoscible, que abarca la «naturaleza de la totalidad», debe conocer el *kairos,* esto es, debe saber cuándo y cómo es preciso hablar. Pero esto no se puede conseguir con reglas y con el mero aprendizaje de las mismas. No hay reglas para el uso racional de las reglas, como afirma Kant con razón en su *Crítica del juicio*.

Esto aparece expuesto de modo expresivo en el *Fedro* de Platón (268s): el que posea todos los conocimientos médicos y las reglas de conducta, pero no sabe dónde y cuándo aplicarlos, no es un médico. El trágico o el músico que sólo ha aprendido las reglas y los procedimientos generales de su arte, pero no crea con ellos una obra, no es un literato o un músico (280bs). Y también el orador

74. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* (ponencias de la Academia de las Ciencias de Heidelberg 1978, Philos-histor. Klasse, Abh. 3), Heidelberg 1978, en *Ges. Werke* VII.

debe conocer el dónde y cuándo de todas las cosas (*hai eukairiai te kai akairiai*, 272 a 6).

Platón sugiere ya aquí una superación del modelo de ciencia inspirado en la *tejne* cuando transfiere el supremo saber a la dialéctica. Ni el médico ni el poeta ni el músico conocen «el bien». El dialéctico o filósofo que lo es realmente y no un sofista, no «posee» un saber especial, sino que es en su persona la materialización de la dialéctica o de la filosofía. En esta línea, también en el diálogo sobre el estadista aparece el arte político como una especie de arte textil que permite componer lo opuesto en una unidad (305 e). Este arte aparece personificado en el estadista. También en el *Filebo* el saber y la «vida honesta» son un arte de la mezcla que el individuo deseoso de la felicidad ha de practicar. Ernst Kapp ha comentado esta idea en lo concerniente al estadista en un bello trabajo, y mis propios estudios iniciales de crítica a la construcción histórico-evolutiva de Werner Jaeger detectaban algo similar en el *Filebo*[75].

Sobre este fondo es preciso ver la distinción entre filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía *poiética* que se inicia en Aristóteles y hay que determinar el rango científico de su filosofía práctica. El realce dialéctico de la retórica que lleva a cabo Platón en el *Fedro* es un buen indicador. La retórica es inseparable de la dialéctica; la persuasión, que es un convencer, es inseparable del conocimiento de la verdad. Asimismo, la comprensión debe concebirse partiendo del saber. Es una capacidad de aprendizaje, y esto lo subraya aún Aristóteles cuando trata de la *synesis*[76]. Ahora bien, el verdadero orador dialéctico, como el estadista y el conductor de su propia vida, persigue «el bien» y éste no se presenta como un *ergon* que es producto del hacer, sino como *praxis* y *eupraxia* (es decir, como *energeia*). En esta línea la política aristotélica de la educación no aborda ésta, aunque haya de «hacer» buenos ciudadanos, como una filosofía *poiética*, sino como teoría de las formas de constitución en tanto que filosofía práctica[77].

Es cierto que la idea aristotélica de una filosofía práctica no sobrevivió a él en su globalidad, sino restringida a la política. Esta se fue aproximando al concepto de una técnica al pretender ofrecer una especie de competencia de base filosófica al servicio de la razón legisladora. Este esquema se pudo integrar aún, durante un período, en el pensamiento científico de la época moderna. La filosofía moral griega, en cambio, marcó la posteridad y especialmente la edad moderna menos en su forma aristotélica que en su versión estoica. Asi-

75. Ernst Kapp, *Theorie und Praxis*: Mnemosyne 6 (1938) 179-194; H.-G. Gadamer, *Der aristotelische Protreptikos...*: Hermes 63 (1928) 138-164; Id., *Platos dialektische Ethik*, 1931; *Ges. Werke* V, 164-186 y 3-163 respectivamente.

76. 'EN Z 11.

77. Pol H 1, 1337 a 14 s.

mismo, la retórica de Aristóteles ejerció escasa influencia en la tradición de la retórica antigua. Resultaba demasiado filosófica para los maestros de retórica y como guía para una oratoria perfecta. Pero en virtud de su «carácter filosófico» que la asociaba, como dice Aristóteles, a la dialéctica y a la ética *(peri ta ethe pragmateia, Rhet.* 1356 $a_{26}$), encontró su nuevo momento en la época del humanismo y de la Reforma. Nos interesa conocer el uso que los reformadores y especialmente Melanchthon hicieron de la retórica aristotélica. Esta pasó de ser el arte de «hacer» discursos a ser el arte de seguir el discurso comprendiéndolo, es decir, a la hermenéutica. Confluyeron aquí dos corrientes: la nueva escritura y la nueva lectura iniciadas con la invención de la imprenta y el giro teológico de la Reforma hacia la tradición y hacia el principio bíblico. El puesto central de la sagrada Escritura para el anuncio del evangelio determinó su traducción a las lenguas vernáculas, y también la doctrina del sacerdocio general suscitó un uso de la Biblia que necesitaba de una nueva dirección. En efecto, cuando los lectores eran laicos, no eran ya personas a las que las tradiciones artesanales de ciertas profesiones guiaran en la lectura ni les facilitaran la comprensión por la vía de la disertación elocuente. El lector no encuentra ayuda en la impresionante retórica del jurista, ni en la del pastor de almas, ni en la del literato.

Todos sabemos lo difícil que es leer de corrido un texto en idioma extranjero o incluso un escrito complejo comprendiendo su sentido. Cuando se pide a un principiante en clase que lea una frase, y da lo mismo que sea en castellano, griego o chino, siempre suena a «chino» si el lector no comprende su sentido. Sólo cuando se entiende lo que se lee cabe modular y dar el ritmo a la frase de forma que aparezca el significado.

Fue, pues, una dificultad acentuada, la dificultad de lectura, esto es, la de traer lo escrito al habla, la que en la época moderna elevó el arte de comprender a la autoconciencia metódica en distintas corrientes.

La escritura no es un fenómeno exclusivo de nuestros siglos de cultura del libro, cuyo ocaso toca quizá a su fin. La tarea hermenéutica que plantea la escritura no afecta tanto a la técnica externa de descifrar los signos gráficos como a la recta comprensión del sentido fijado por escrito. Cuando el escrito ejerce la función de fijar y avalar algo de modo unívoco y controlable, la composición y la comprensión de ese texto constituyen una tarea que requiere una competencia, ya se trate de registros de contribuyentes, de contratos (redactados a veces en documento bilingüe, para alivio de nuestros filólogos) o de textos jurídicos o religiosos. Así pues, también la competencia de la hermenéutica se basa en una praxis antigua.

La hermenéutica hace explícito lo que acontecía en esa praxis. La reflexión sobre la praxis de la comprensión no se puede disociar de

la tradición de la retórica. Una de las aportaciones más importantes de Melanchthon a la hermenéutica fue haber elaborado la doctrina de los *scopi* o perspectivas. Melanchthon observó que Aristóteles indica, como el orador al comienzo de sus escritos, la perspectiva desde la que es preciso entender sus afirmaciones. Es muy distinto interpretar una ley, la Biblia o una obra literaria «clásica». El «sentido» de tales textos no se determina para una comprensión «neutral», sino desde la perspectiva de su pretensión de validez.

Fueron principalmente dos los campos en los que el problema de la interpretación del texto escrito se encontró con ese arte antiguo y generó una mayor conciencia teórica: la interpretación de textos jurídicos, que constituyó especialmente desde la codificación justitiana del derecho romano la profesión del jurista, y la exégesis de la Biblia dentro de la tradición eclesial de la *doctrina christiana*. Con ellas pudo conectar la hermenéutica jurídica y teológica de la época moderna.

Aun independientemente de toda codificación, la tarea de búsqueda del derecho y del juicio correcto implica una inevitable tensión que ya analizara Aristóteles: la tensión entre la generalidad de la legislación vigente —codificada o no— y la singularidad del caso concreto. Es evidente que el fallo concreto en una cuestión jurídica no es un enunciado teórico, sino un «resolver cosas con palabras». La recta interpretación de la ley va implícita de algún modo en su aplicación. Cabe afirmar en ese sentido que toda aplicación de una ley rebasa la mera comprensión de su sentido jurídico y crea una nueva realidad. Ocurre como en las artes reproductivas, en las que se transciende la obra dada, sean notas musicales o un texto dramático, a medida que la interpretación crea y establece nuevas realidades. En las artes reproductivas cabe afirmar, no obstante, que cada representación se basa en una determinada interpretación de la obra dada. Y tiene sentido evidentemente distinguir y afirmar el grado de adecuación que ofrecen tales representaciones entre las numerosas interpretaciones posibles. De ahí que, al menos en el teatro literario y en el caso de la música, la representación misma en su definición ideal no sea una mera reproducción, sino interpretación, y por eso hablamos, especialmente en el caso de la música, de interpretación de una obra por el artista ejecutante. Yo creo que la aplicación de la ley a un caso particular implica, de modo análogo, un acto interpretativo. Pero esto significa que aquella aplicación de disposiciones legales que aparece como correcta viene a concretar y precisar el sentido de una ley. Me parece que Max Weber tiene razón cuando dice: «Sólo los profetas han adoptado una actitud *creativa,* esto es, generadora de un nuevo derecho frente al derecho vigente. Por lo demás, no hay nada específicamente moderno, sino que justamente las praxis jurídicas *objetivamente* más *creativas* se presentaron *subjetivamente* como meros fragmentos orales —siquiera

latentes— de unas normas vigentes, como sus intérpretes y aplicadores y no como sus *creadores*». Esto se ajusta al antiguo principio aristotélico de que la búsqueda del derecho necesita siempre la ponderación complementaria de la equidad y que la perspectiva de la equidad no se opone al derecho, sino que lleva a su plenitud el sentido legal mediante la atenuación de la letra. El hecho de que estos viejos problemas de búsqueda del derecho a principios de la era moderna se agudizaran con la recepción del derecho romano al cuestionarse ciertas formas tradicionales de jurisprudencia con el nuevo derecho de jurisconsultos, dio una relevancia especial a la hermenéutica jurídica como teoría de la interpretación. La defensa de la *aequitas* ocupa un amplio espacio en el debate del primer período de la época moderna desde Budé hasta Vico. Se puede afirmar incluso que el conocimiento del derecho que caracteriza al jurista sigue llamándose con buenas razones «jurisprudencia», literalmente «prudencia jurídica». Esta palabra recuerda aún el legado de la filosofía práctica, que veía en la *prudentia* la virtud suprema de una racionalidad práctica. El hecho de que la expresión «ciencia del derecho» prevaleciera a finales del siglo XIX indica la pérdida de la idea de una peculiaridad metodológica de este saber jurídico y de su definición práctica[78].

La situación es similar en el campo de la teología. Es cierto que hubo desde la antigüedad tardía una especie de arte interpretativo y hasta una doctrina correcta de los diversos modos de interpretación de la Biblia; pero las formas de interpretación bíblica diversificadas desde Casiodoro servían más de instrucción para ajustar la sagrada Escritura a la tradición magisterial de la Iglesia que para indicar una vía de interpretación de la Biblia destinada a detectar la recta doctrina. Con el retorno reformista a la Escritura y especialmente con la difusión de la lectura de la Biblia incluso al margen de la tradición corporativista de los clérigos en virtud de la doctrina protestante del sacerdocio general, el problema hermenéutico se plantea con otra urgencia muy diferente. No es tan decisivo que la Biblia incluya textos en lenguas extranjeras cuya traducción correcta y comprensión exacta moviliza todo el aparato de conocimiento lingüístico, literario e histórico. Con el radicalismo de la vuelta reformista al nuevo testamento y con el abandono de la tradición magisterial de la Iglesia, el mensaje cristiano

78. El origen de la traducción de *iurisprudentia* por *Rechtswissenschaft* (ciencia del derecho) en lugar de la antigua *Rechtsgelehrsamkeit* (jurisprudencia) parece remontarse a los inicios de la escuela histórica, a la que pertenece Savigny y su *Zeitschrift für die historische Rechtswissenschaft*. En ello influyen la analogía con la ciencia histórica y la crítica a una concepción dogmática del derecho natural. Por lo demás siempre había la posibilidad de acentuar más la *scientia* que la *prudentia* y de asignar a la práctica las consideraciones sobre equidad (cf. p. ej. la crítica de François Connan a esta tendencia hacia la *juris scientia* en sus *Commentaria* I 11). Cf. también Koschacker, *Europa und das Römische Recht* ²1953, 337.

mismo se presentó ante el lector con una nueva y heterogénea radicalidad. Esto excedía ampliamente los recursos filológicos e históricos, que eran necesarios también para cualquier texto antiguo escrito en lengua extraña.

Lo que subrayó la hermenéutica reformista, y especialmente Flacius, fue que el mensaje de la Biblia contradice la precomprensión natural del ser humano. Lo que justifica no es la observancia de la ley ni las obras meritorias, sino únicamente la fe, la fe en algo tan increíble como la humanización de Dios y la resurrección. Frente a toda reclusión en sí mismo, en los propios méritos, en las «buenas» obras, el mensaje de la Biblia exige esa fe, y todo el culto cristiano, desde que la Reforma lo puso en primer plano, se resolvía de modo aún más decisivo que en la tradición cristiana anterior en profesión de fe, fortalecimiento y llamamiento a la fe. La fe se basa totalmente en la recta interpretación del mensaje cristiano. Por eso el hecho de que la interpretación de la Biblia, gracias a la predicación, aparezca en primer plano del culto divino en las Iglesias cristianas, pone de relieve la tarea específica de la hermenéutica teológica. No sirve tanto para una comprensión científica de la Biblia como para la praxis de la predicación, que ha de llevar el mensaje salvífico al individuo de suerte que éste se sienta interpelado e implicado. De ahí que la aplicación no sea mero «uso» de la comprensión, sino su verdadero núcleo. De ese modo la problemática de la aplicación, que llegó a su punto extremo en el pietismo, no representa sólo un momento esencial en la hermenéutica de los textos religiosos, sino que hace visible la significación filosófica del problema hermenéutico. La aplicación es algo más que un recurso metodológico.

Se dio un paso decisivo en el desarrollo de la hermenéutica cuando, en la época del romanticismo, Schleiermacher y sus seguidores conformaron la hermenéutica en un «arte» universal destinado a legitimar la peculiaridad de la ciencia teológica y su equiparación metodológica en el círculo de las ciencias. Schleiermacher, que poseía el don natural de la intuición comprensiva del prójimo y al que cabe llamar el amigo más genial de una época en la que la cultura de la amistad alcanzó un verdadero hito, sabía perfectamente que el arte de la comprensión no se podía limitar a la ciencia. Desempeña un papel destacado, a su juicio, en la vida interpersonal, y cuando se intenta comprender las palabras de una persona profunda que no son accesibles de inmediato, utilizamos este arte constantemente. Tratamos de captar algo entre las palabras del interlocutor espiritual, como leemos a veces entre líneas. En Schleiermacher aparece, no obstante, la presión que ejerce el concepto moderno de ciencia en la autocomprensión hermenéutica. El distingue entre una hermenéutica laxa y una práctica más estricta de la hermenéutica. La praxis laxa parte del supuesto de que, ante las

afirmaciones del otro, la recta comprensión y el mutuo entendimiento constituyen la regla, y el malentendido la excepción. La praxis estricta, en cambio, parte del supuesto de que el malentendido es la regla y que sólo con un esfuerzo técnico se puede evitar el malentendido y alcanzar una comprensión correcta. Es evidente que con esta distinción la tarea de la interpretación se aparta del contexto en el que se mueve de hecho la comprensión. Ahora hay que superar la enajenación total. Aparece un recurso artificial destinado a descubrir lo extraño y hacerlo propio, en lugar de la facultad comunicativa que permite la convivencia de los seres humanos y da a conocer la tradición que los sustenta.

En consonancia con esta temática universal de la hermenéutica abierta por Schleiermacher y especialmente con su aportación más propia, que fue la interpretación «psicológica» para complementar la interpretación «gramatical» tradicional, la hermenéutica evolucionó en el siglo XIX hacia una metodología. Su objeto son los «textos», una entidad anónima con la que se enfrenta el investigador. Siguiendo a Schleiermacher, Wilhelm Dilthey llevó a cabo la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu para fundamentar su igualdad con las ciencias naturales, ampliando la interpretación psicológica de Schleiermacher. Creyó así que la hermenéutica culminaba en la interpretación de las obras de arte, que hace tomar conciencia de una producción genial inconsciente. Frente a la obra de arte, todos los métodos psicológicos tradicionales, gramatical, histórico, estético y psicológico, sólo suponen una realización suprema del ideal de comprensión en la medida en que todos estos recursos y métodos se ponen al servicio de la comprensión de la obra concreta. Aquí, y especialmente en el campo de la crítica literaria, el perfeccionamiento de la hermenéutica romántica deja un legado que delata hasta en el uso lingüístico su origen remoto: la *crítica*. Crítica significa preservar la obra individual en su validez y contenido y diferenciarla de todo lo que no satisface su criterio. La labor de Dilthey sirvió para extender el concepto metodológico de la ciencia moderno a la «crítica» y descubrir científicamente la «expresión» partiendo de una psicología comprensiva. Ello hizo aflorar finalmente el término «ciencia de la literatura» mediante el rodeo de la «historia de la literatura». Este término refleja el ocaso de una conciencia de la tradición en la época del positivismo científico del siglo XIX, que en el espacio lingüístico alemán potenció la equiparación con el ideal de la ciencia natural moderna hasta modificar el nombre.

Cuando retrocedemos desde la panorámica del desarrollo de la hermenéutica moderna hacia la tradición aristotélica de la filosofía práctica y de la teoría del arte, tenemos que preguntar hasta qué punto se puede aprovechar la tensión evidente en Platón y Aristóteles entre un concepto de ciencia técnico y un concepto práctico-político que

incluye los fines últimos del ser humano sobre la base de la ciencia moderna y de su teoría. En lo que respecta a la hermenéutica es obvio confrontar la disociación entre teoría y praxis relativa al concepto moderno de ciencia teórica y a su aplicación práctico-técnica con una idea del saber que recorrió el camino inverso desde la praxis a su explicitación teórica.

De su doble referencia a la retórica anterior y a la filosofía práctica de Aristóteles parece desprenderse que el problema de la hermenéutica puede obtener por esa vía una clarificación mayor de la que es posible partiendo de la problemática inmanente a la metodología científica actual. Resulta por cierto bastante arduo determinar el lugar de una disciplina como la retórica aristotélica en el marco de una teoría de la ciencia. Pero tenemos razones para asociarla a la poética y no podremos negar a los dos escritos atribuidos a Aristóteles su intención teórica. No pretenden sustituir a los manuales técnicos ni promover el arte de la palabra y de la poesía en un sentido técnico. ¿Asignó Aristóteles estas artes a la misma categoría que la medicina y la gimnasia, que él califica en ese contexto de ciencias técnicas? ¿no amplió tanto el horizonte de la filosofía práctica, aun elaborando en su Política un inmenso material, que al final prevalece la cuestión de la mejor constitución, por tanto, una cuestión práctica, la cuestión del «bien», por encima de la variedad de las formas de gobierno estudiadas y analizadas por él? ¿cómo iba a encontrar su lugar el arte de la comprensión que nosotros llamamos hermenéutica, en el horizonte del modo aristotélico de pensamiento?

Me parece que algo quiere decir el hecho de que la palabra griega que designa el comprender y la comprensión, *synesis*, y que suele aparecer en el contexto neutral del fenómeno del aprendizaje y en una proximidad intercambiable con la palabra griega que designa el aprender *(mathesis)*, represente en el contexto de la ética aristotélica una especie de virtud intelectual. Se trata sin duda de una fijación más estricta de la palabra, usada también a menudo por Aristóteles en sentido neutral, que se ajusta al angostamiento terminológico correspondiente de *tejne* y *phronesis* en el mismo contexto. Pero la *synesis* es polivalente. La «comprensión» aparece ahí en el mismo sentido que tuvo la palabra «hermenéutica» durante el siglo XVII, para significar el conocimiento y la comprensión de las almas, como queda dicho. La «comprensión» designa entonces una modificación de la racionalidad práctica, el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro[79]. Se trata de algo más que de una simple comprensión de un enunciado. Implica una especie de elemento común que da

79. Claus von Bormann, *Der Praktische Ursprung der Kritik* (1974), invierte los fundamentos en la p. 70 de su libro, instructivo en extremo por otra parte, cuando pretende basar la comprensión de los otros en la «comprensión crítica de sí mismo».

sentido a la «reunión en consejo», al dar y recibir un consejo. Sólo los amigos y los de talante amistoso pueden aconsejar. Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de filosofía práctica. Son las implicaciones morales, en efecto, las que van ligadas a este contrapunto de la racionalidad práctica *(phronesis)*. Lo que Aristóteles analiza en su ética son las «virtudes», unos conceptos normativos cuya validez se presupone ya. La virtud de la razón práctica no debe concebirse como una facultad neutral de encontrar unos fines justos para unos medios prácticos, sino que está ligada inseparablemente a lo que Aristóteles llama *ethos*. *Ethos* es para él la *arje*, el punto de partida de toda ilustración filosófico-práctica. Es verdad que distingue a nivel analítico las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas y las atribuye a lo que llama las dos «partes» del alma racional. Pero el propio Aristóteles se pregunta qué significan las «partes» del alma y si no han de concebirse más bien como dos aspectos diversos de lo mismo, como lo convexo y lo cóncavo (EN A 13, 1102 a 28s). En definitiva, estas divisiones fundamentales en su análisis de lo que es para el ser humano el bien práctico deben interpretarse partiendo del postulado metodológico propio de su filosofía práctica. Esta no pretende sustituir las opciones racionales que debe hacer el individuo en cada situación. Todas sus descripciones tipificantes se entienden de cara a esa concreción. El célebre análisis de la estructura de espacio intermedio entre los extremos que parece corresponder a las virtudes éticas aristotélicas es una definición muy significativa. No es sólo que esa definición reciba su contenido relativo de los extremos, cuyo perfil posee en las creencias y reacciones morales de las personas una concreción mucho mayor que el prestigioso espacio intermedio; es el *ethos* del *spoudaios* lo que esquemáticamente se describe de este modo. El *hos dei* y el *hos ho orthos logos* no son subterfugios frente a una exigencia conceptual más rigurosa, sino indicaciones de la concreción en la que la *arete* alcanza su especificidad. Esta concreción es tarea del poseedor de la *phronesis*.

Estas reflexiones permiten perfilar la cuestionada descripción inicial del cometido de la filosofía práctica y política. Lo que Burnet consideró una adaptación de Aristóteles al uso lingüístico platónico del término «tejne»[80] tiene su verdadero fundamento en la interferencia que existe entre el saber «poiético» de la *tejne* y la «filosofía práctica» que estudia «el bien» dentro de una generalidad típica que como tal es *phronesis*. Praxis, *prohairesis*, *tejne* y *methodos* aparecen también aquí en una secuencia y forman en cierto modo un continuo de transiciones[81]. No obstante, Aristóteles reflexiona también sobre el papel que puede desempeñar la *politike* en la vida práctica. Compara

80. En el comentario a su edición de la *Eth. Nic.* A 1.
81. EN A 1, 1094 a 1s.

el postulado de esta *pragmatia* con la señal que el arquero pone en el punto de mira cuando apunta al objetivo de caza. Con esa señal a la vista acertará mejor. Esto no significa que el arte del tiro al arco consista sólo en apuntar a esa señal. Tal arte debe dominarse para poder acertar. Mas para facilitar la puntería, para mantener la dirección del disparo con más precisión, puede ser útil la señal. Aplicando la imagen a la filosofía práctica, también aquí debemos partir del principio de que el ser humano se guía en sus decisiones concretas, de acuerdo con su *ethos*, por la racionalidad práctica y no depende en eso de las enseñanzas de un maestro. Pero también aquí la *pragmatia* ética puede ofrecer cierta ayuda para la evitación de errores haciendo que la reflexión racional tenga presentes los objetivos últimos de su acción. Esa *pragmatia* no se limita a un campo particular. Puede desarrollar unos métodos —son reglas empíricas más que métodos— y se puede convertir en verdadera maestría en un individuo determinado. Pero no es una «facultad» que elige (a discreción o a demanda) su tarea como la capacidad técnica, sino que se orienta por la praxis de la vida. Así, la filosofía práctica de Aristóteles difiere del saber técnico supuestamente neutral del experto que aborda como un observador distante las tareas de la política y de la legislación.

Tal es la enseñanza inequívoca de Aristóteles en el capítulo que pasa de la ética a la política[82]. La filosofía práctica presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes. Pero sería una ilusión el intento de derivar las ideas normativas en abstracto y darles validez con el pretexto de su rectitud científica. Se trata, pues, de un concepto de ciencia que no preconiza el ideal del observador distante, sino que impulsa la concienciación del elemento común que a todos vincula. En mis trabajos yo he aplicado este punto a las ciencias hermenéuticas y he subrayado la pertenencia del intérprete al *interpretandum* u objeto a interpretar. El que quiere entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender, un consenso si quiere persuadir y convencer en las cuestiones debatidas[83]. También la comprensión de la opinión de otro o de un texto se realiza dentro de una relación de consenso pese a todos los posibles malentendidos, y busca el entendimiento más allá de cualquier discrepancia. La praxis de una ciencia viva sigue esta misma línea. Esa praxis no es una simple aplicación del saber y

82. EN K 10, 1179 b 24s, y 1180 a 14s.

83. Ch. Perelman y su escuela, partiendo de la experiencia del jurista, renovaron aquí antiguas ideas sobre la estructura y el significado de la «argumentación» como un hecho retórico.

de unos métodos a un objeto cualquiera. Sólo al que adopta la perspectiva de una ciencia se le plantean los problemas. Todo historiador de las ciencias sabe hasta qué punto los propios problemas, experiencias intelectuales, desgracias y esperanzas de una época determinan la orientación de la ciencia y de la investigación. Pero la antigua pretensión de universalidad que Platón atribuyera a la retórica se prolonga especialmente en el ámbito de las ciencias comprensivas, cuyo tema universal es el hombre inmerso en las tradiciones. De ese modo se puede aplicar a la hermenéutica la misma afinidad con la filosofía que había sido el resultado escandaloso del debate del *Fedro* sobre la retórica.

Esto no significa que se menosprecie aquí o se limite el rigor metodológico de la ciencia moderna. Las denominadas «ciencias hermenéuticas» o «del espíritu» están sujetas a los mismos criterios de racionalidad crítica que caracterizan al método de todas las ciencias aunque sus intereses y procedimientos difieran sustancialmente de los que animan a las ciencias naturales. Pero pueden apelar sobre todo al ejemplo de la filosofía práctica, que en Aristóteles se pudo llamar también «política». Aristóteles calificó a ésta como «la ciencia más arquitectónica»[84] porque reunía en sí todas las ciencias y artes del saber antiguo. Hasta la retórica quedaba incluida en ella. La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la «política» como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias en esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada a nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni una serie de métodos, como ocurrió en el siglo XIX desde Schleiermacher y Boeckh hasta Dilthey y Emilio Betti, cuando la hermenéutica se convirtió en teoría metodológica de las ciencias filológicas, sino que es *filosofía*. No se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia —como la retórica, tema de Platón. Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones «máximas» que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del «bien».

84. EN A 1, 1094 a 27.

# 23

# Problemas de la razón práctica (1980)

Los problemas de la razón práctica se presentan ante mí, principalmente en relación con la autocomprensión de las llamadas ciencias del espíritu. ¿Qué lugar ocupan las *humanities*, las «ciencias del espíritu», en el universo de las ciencias? Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles —y no el concepto moderno de método y de ciencia— es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu. Una breve reflexión histórica puede servir de introducción a esta tesis provocativa.

El concepto de ciencia es el descubrimiento decisivo del espíritu griego que dio nacimiento a lo que llamamos la cultura occidental; ahí radica su nobleza y quizá también su desgracia si la comparamos con las grandes culturas de Asia. La ciencia estuvo representada para los griegos, sustancialmente, por la matemática. Ésta es la auténtica y única ciencia racional. Versa sobre algo inmutable y sólo cuando algo es inmutable se puede conocer sin necesidad de observarlo cada vez. También la ciencia moderna debe mantener en cierto modo este principio para poder presentarse como ciencia. Las leyes naturales inmutables vinieron a sustituir a los grandes contenidos de la sabiduría griega de inspiración matemática, la ciencia pitagórica de los números y de los astros. Está claro que con este modelo las cosas humanas dan poco margen a la ciencia. La moral y la política, también las leyes dictadas por los hombres, los valores que rigen su vida, las instituciones que crean y los usos que siguen, todo eso carece de la inmutabilidad y por tanto no puede ser objetivo del saber científico.

Ahora bien, la perspectiva de la ciencia moderna desplazó el concepto antiguo de ciencia hacia unos fundamentos nuevos: Galileo inicia una nueva época en el conocimiento del mundo. Una nueva noción del saber define desde entonces el objeto de la problemática científica. Es la idea del método y de la primacía de éste sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de

la ciencia. Esto hace preguntar qué clase de ciencia son, en estas circunstancias, las *humaniora*, un peculiar comparativo que invita a interesarse por el superlativo, por la ciencia superlativamente humana. ¿Qué son estas ciencias de las cosas humanas que llamamos ciencias del espíritu?

Es evidente que estas ciencias se ajustan en buena medida al concepto moderno de ciencia. Pero han mantenido a la vez la antigua tradición del saber humano que marcó desde la antigüedad la historia educativa de occidente. Todavía John Stewart Mill, el famoso autor de la *Lógica inductiva*, esa obra fundamental para explicar la exposición científica de los siglos XVIII y XIX, designa las ciencias del espíritu con el término *moral sciences:* el nombre antiguo. Pero comparó su carácter científico con la... meteorología: el grado de fiabilidad de las enunciados en las ciencias del espíritu se asemeja al pronóstico del tiempo a largo plazo. Esto obedece, evidentemente, a la extrapolación del concepto de ciencia empírica que se impuso con el triunfo de las ciencias naturales en la época moderna. Desde entonces una de las tareas de la filosofía ha sido defender la validez autónoma de las «ciencias humanas», de las *humaniora*.

Esa defensa no era necesaria en el pasado. La corriente tradicional que transmitía el saber humano sin someterlo a crítica era la retórica. Esto le resulta extraño al hombre moderno porque la palabra retórica le sugiere una argumentación no objetiva. Pero hay que devolver al concepto de retórica su verdadero alcance. Abarca cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos a otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes, no habría ninguna sociedad humana. De ahí la necesidad de cobrar nueva conciencia de la significación de la retórica y de su puesto respecto a la cientificidad moderna.

Es evidente que la retórica en sentido griego no era considerada como ciencia. Pero también lo es que la historiografía tampoco era una ciencia para un pensador griego. Formaba parte de la esfera del bien hablar y el bien escribir. Cuando Sexto Empírico pone en duda en sus célebres argumentaciones escépticas la validez de las ciencias no se le ocurre mencionar la historia. Así se nos plantea una nueva pregunta: ¿cómo se presenta en nuestra civilización, marcada por la ciencia y en consecuencia por la ciencia empírica moderna, el legado de la antigua retórica y, por tanto, la posibilidad de una fundamentación y justificación del saber sobre el hombre transmitido por ella?

Para una mayor concreción conviene recordar el cambio que sufrió el ideal del historiador entre el siglo XVIII y el XIX. Me refiero al paso de Plutarco, el autor de la *Vidas paralelas*, biografías de grandes

personajes que fueron para el siglo XVIII un gran caudal de experiencia moral, al otro gran historiador de los griegos, en ciertos aspectos superior al anterior, Tucídides, que con su actitud crítica ante los informes de sus contemporáneos, su examen escrupuloso de los prejuicios en los testimonios y sobre todo con la imparcialidad casi sobrehumana de su obra histórica se presenta ante nosotros como un héroe epónimo de la historia crítica moderna.

Mi pregunta es cómo se compagina esta nueva idea de la cientificidad crítica con la antigua idea de que los hombres se desarrollan los unos para los otros, unos entre y juntos a otros. En una formulación moderna: ¿cuál es el carácter epistemológico de las llamadas ciencias del espíritu? ¿Son simplemente las ciencias «inexactas», capaces de competir a lo sumo con el pronóstico del tiempo a largo plazo, o gozan de un privilegio que no posee quizá ni siquiera la ciencia más exacta de todas, la única ciencia racional pura, la matemática? Este problema epistemológico se puede formular también como la relación entre facticidad y teoría. En este sentido es un problema universal de nuestra autojustificación crítica como hombres de ciencia.

El problema no se limita a las ciencias del espíritu. Es evidente que incluso en las ciencias naturales la teoría está destinada a confirmar y precisar el conocimiento auténtico de una constatación fáctica. La mera acumulación de hechos no es ninguna experiencia, por no hablar del fundamento de la ciencia empírica. También en este campo, la relación «hermenéutica» entre facticidad y teoría es lo decisivo. Aquellos intentos epistemológicos, emprendidos por la escuela de Viena, de trabajar con la proposición protocolaria como indudablemente cierta por la simultaneidad que se da entre el observador y lo observado, y de construir las ciencias naturales sobre esta base, fueron refutados con acierto, a mi juicio, ya en la fase más temprana del círculo de Viena (1934) por Moritz Schlick.

Lo cierto es que si nos limitamos a esta crítica «hermenéutica» de los hechos desde la perspectiva de su teorización, sólo podremos justificar las ciencias del espíritu en muy escasa medida. Entonces sólo queda al final la grandiosa y quijotesca empresa de Max Weber de extender la «ciencia sin juicios de valor» al saber sociológico. El verdadero problema hermenéutico en el ámbito del saber sobre el hombre y del saber del hombre sobre sí mismo no se plantea en la soledad de la relación recíproca entre teoría y facticidad. Cuando la escuela alemana suroccidental alcanzó su predominio a finales del siglo XIX (y Max Weber se adhirió a ella en cierta medida), su posición clave era la autofundamentación de las ciencias del espíritu en la definición de lo que es un hecho histórico. Es obvio que un hecho histórico no es un mero hecho y que no todo lo que acontece se puede llamar hecho histórico. ¿Qué es lo que hace que un hecho sea un hecho

histórico? La respuesta corriente dice: la referencia axiológica; que ese hecho signifique algo en el curso de las cosas; que en la batalla de Wagram (o donde fuera) Napoleón cogiera un resfriado. No todos los resfriados que sufren las personas son hechos históricos. La teoría de los *valores* era, pues, la teoría prevalente. Pero no hay una ciencia de los valores. Max Weber llegó así a la conclusión radical de que es preciso descartar de la ciencia las cuestiones de valor y que la sociología debe buscar una nueva base.

Ahora bien, esta filosofía neokantiana de los valores construía una base endeble. Más influyente sería el legado romántico del espíritu alemán, el legado de Hegel y de Schleiermacher, administrado especialmente por la labor de Dilthey en torno a una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. El pensamiento de Dilthey tuvo un horizonte más amplio que el de la teoría del conocimiento del neokantismo, ya que asumió toda la herencia de Hegel: la teoría del espíritu objetivo. A tenor de la misma, el espíritu no se realiza sólo en la subjetividad de su acción actual, sino también en la objetivación de instituciones, sistemas de acción y sistemas de vida como la economía, el derecho y la sociedad, y se convierte así, como «cultura», en objeto de posible comprensión. El intento de Dilthey de renovar la hermenéutica de Schleiermacher, acreditando como fundamento de las humaniora el —por así decirlo— punto de identidad entre el que comprende y lo comprensible, estuvo condenado al fracaso porque la historia presenta un extrañamiento y una heterogeneidad demasiado profundos para que se pueda considerar tan confiadamente desde la perspectiva de su comprensibilidad. Un síntoma característico de ausencia de la «facticidad» del acontecer en Dilthey es que éste consideró la autobiografía, es decir, la vivencia y análisis de la propia trayectoria vital, como modelo de comprensión histórica. Una autobiografía es mucho más una historia de las ilusiones privadas que la comprensión de los hechos del proceso histórico real[85].

Frente a eso, el giro producido en el siglo XX y al que contribuyeron principalmente, en mi sentir personal, Husserl y Heidegger, significó el descubrimiento de los límites de esa identidad idealista o histórico-espiritual entre espíritu e historia. En los trabajos tardíos de Husserl aparece la palabra mágica *Lebenswelt* (mundo de la vida), uno de esos neologismos raros y sorprendentes (la palabra alemana no existía antes de Husserl) que entran en la conciencia lingüística general y hacen explícita alguna verdad ignorada u olvidada. La palabra *Lebenswelt* ha desvelado ciertos presupuestos que están latentes en todo conocimiento científico. El programa de una «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger, esto es, la confrontación con la ininteligibilidad

85. Cf. I, 283s, 344 y mis trabajos sobre Dilthey en *Gesammelte Werke* IV.

de la existencia fáctica, significó sin duda una ruptura con el concepto idealista de hermenéutica. De ese modo la comprensión y la voluntad de comprender aparecen reconocidas en su tensión frente a la realidad fáctica. Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad. Mi tesis es que desde esta óptica el saber no se plantea sólo como problema de controlabilidad de lo otro y de lo extraño. Esta controlabilidad constituye el talante básico de la investigación científica de la realidad que está presente en nuestras ciencias naturales (aunque quizá con el trasfondo de una fe en la racionalidad del cosmos). Lo que yo afirmo es que lo esencial de las «ciencias del espíritu» no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría, para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de «participación». Participación en los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y en la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de sus teorías. Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad.

He tenido que hacer estas observaciones previas para dar credibilidad al significado de la filosofía práctica de Aristóteles y de la tradición que él indica. Se trata en definitiva de encontrar una base común detrás de la retórica y de la crítica, detrás de la figura tradicional del saber del hombre sobre sí mismo y de la investigación científica moderna que todo lo degrada en objetividad. Aristóteles diseñó la filosofía práctica, que abarca la política, en un debate explícito con el ideal de la teoría y de la filosofía teórica. Así elevó la praxis humana a una esfera autónoma del saber. «Praxis» designa el conjunto de las cosas prácticas y por tanto toda conducta y toda autoorganización humana en este mundo, e incluye también la política y dentro de ella la legislación. Esta, la política, es más bien el quehacer principal, cuya solución regula y ordena los asuntos humanos; ella es autorregulación a través de la «constitución» en el sentido más amplio de vida de una vida social y estatal ordenada.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar teórico de esta voluntad de saber y de la reflexión sobre praxis y política? Aristóteles habla ocasionalmente de una división triádica de la «filosofía» en filosofía teórica, práctica y poética (con esta última nos ha llegado la conocida «poética» e incluye también la retórica o creación de discursos). Pero entre los

extremos del saber y del hacer está la praxis, que es el objeto de la filosofía práctica. Su verdadero fundamento es el puesto central y el distintivo esencial del ser humano en virtud del cual éste no desarrolla su vida siguiendo la pulsión de los instintos, sino guiándose por la razón. Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phronesis*. La pregunta de Aristóteles es en qué consiste esta racionalidad práctica para el científico y en qué consiste para el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano, etc. ¿Qué relación guarda esta virtud de la racionalidad con la virtud de la cientificidad y la virtud de la competencia técnica? Aun sin conocer nada de Aristóteles, hay que reconocer que a esta racionalidad práctica le corresponde un puesto relevante. ¿Cuál sería nuestra posición en la vida y cómo nos manejaríamos en ella si todo lo decidiera el experto o si el tecnócrata pudiera disponerlo todo? Nuestras decisiones éticas y políticas ¿no deben ser las nuestras? Pero también es cierto que sólo podemos sentirnos responsables en lo político, como lo somos en nuestra propia vida individual, si dejamos la opción en manos del político razonable y responsable, en el que depositamos la confianza.

En esta verdad, personificada por Sócrates, se basa la «filosofía práctica» de Aristóteles. Debe haber una explicación sobre el postulado de esa racionalidad y responsabilidad que es propia del filósofo, y esto significa que exige la labor del concepto. Hay que explicar conceptualmente por qué, además de la pasión del saber que todo lo domina y que tiene su base antropológica en el hecho primigenio de la curiosidad, hay otro tipo de uso omnicomprensivo de la razón, que no consiste en una capacidad que puede ser objeto de aprendizaje o en un ciego conformismo, sino en una autorresponsabilidad racional. Ahora bien, el pensamiento decisivo, válido tanto para las ciencias del espíritu como para la «filosofía práctica», es que en ambas la naturaleza finita del ser humano adquiere una posición determinante ante la tarea infinita del saber. Tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hoti*[86]. No es ninguna sabiduría secreta. La afirmación de que el principio es aquí la facticidad sólo requiere la explicación de su significado en el marco de una teoría de la ciencia.

86. EN A 7, 1098 b 2s.

¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de «punto de partida» primero y determinante? El sentido del «hecho» no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen una explicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos,* el ser logrado con el ejercicio y el hábito. Aristóteles es el fundador de la ética porque dio realce a esta carácter de la facticidad. Que ese *ethos* no es un mero adiestramiento o adaptación ni tiene nada que ver con el conformismo de una conciencia dudosa aparece garantizado por la *phronesis,* la racionalidad responsable, cuando se posee, obviamente. No es un don natural. El compartir una creencia y unas decisiones comunes en intercambio con los semejantes y en convivencia en la sociedad y el Estado no es, pues, conformismo, sino que constituye la dignidad del ser para mí y de la auto-comprensión humanas. La persona que no es asocial acoge siempre al otro y acepta el intercambio con él y la construcción de un mundo común de convenciones.

La convención es una realidad mejor que la impresión que la palabra produce en nuestros oídos. Significa estar de acuerdo y dar validez a la coincidencia; no significa, pues, la exterioridad de un sistema de reglas impuestas desde fuera, sino la identidad entre la conciencia individual y las creencias representadas en la conciencia de los otros, y también con los órdenes vitales así creados. Es en cierto sentido una cuestión de racionalidad, y de racionalidad no únicamente en el sentido técnico-pragmático en que solemos usar la palabra razón. Decimos, por ejemplo: si quiero esto y lo otro, lo razonable es hacer como primer paso aquello y lo de más allá. Es la célebre «racionalidad de los fines» de Max Weber. El que quiere un determinado fin debe saber los medios que conducen y los que no conducen a él. Por eso la ética no es sólo cuestión de intención. También nuestro saber o no saber debe asumirse responsablemente. El saber forma parte del *ethos*. Pero no es esto todo lo que caracteriza a la racionalidad en el sentido moral y político de la *phronesis* aristotélica, en virtud de la cual sabemos utilizar los medios adecuados para determinados fines. De lo que todo depende en la sociedad humana, es de cómo ella determina sus fines, o mejor aún, de cómo alcanza el consenso para la asunción por todos de los fines que perseguir y de cómo encuentra los medios justos. Ahora bien, yo estimo que es de importancia decisiva para todo el tema del saber teórico en este campo de la praxis vital que supongamos siempre, previamente a cualquier explicación teórica, la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad.

¡Una ciencia con presupuestos! Aquí surge, a mi juicio, la verdadera problemática epistemológica que afecta a la filosofía práctica.

Aristóteles reflexionó sobre ella. Sostuvo, por ejemplo, que para aprender algo sobre filosofía práctica, sobre los conceptos normativos de la conducta humana o de las constituciones racionales del Estado es preciso haber recibido ya una educación, estar capacitado para la racionalidad[87]. La «participación» precede aquí a la «teoría». Son temas que Kant desarrolló con más precisión en otro contexto: ¿cómo se puede admitir una teoría y una filosofía de la moral cuando descubrimos en la racionalidad una cualidad moral del ser humano que no depende de sus facultades teóricas? Hay una célebre nota de Kant recogida en sus agendas que dice: «Rousseau me ha enderezado». Quería decir que había aprendido de Rousseau que el perfeccionamiento de la civilización y la altura en el cultivo de la mente no son garantía para el progreso en la moralidad humana. Su conocida filosofía moral descansa efectivamente en esta profunda convicción. La autojustificación moral del hombre no es una tarea de la filosofía, sino de la moralidad misma. El tan citado imperativo categórico de Kant se limitó a formular en una reflexión abstracta lo que dice la «autorresponsabilidad práctica» de cada uno. Eso supone el reconocimiento de que el saber de la razón teórica no puede reclamar la superioridad sobre la autonomía práctica de la racionalidad. De este modo la propia filosofía práctica está supeditada a ciertas condiciones prácticas. Su principio es el «hay tal», «se da»; en el lenguaje kantiano esto se llama el «formalismo» de la ética.

Es este ideal de la filosofía práctica lo que yo juzgo válido para nuestras ciencias del espíritu, aunque éstas no quieran percatarse de ello. Por algo se llamaron *moral sciences*. Lo que aparece aquí no es un determinado ámbito de objetos sino el compendio de aquello en que se objetiva la humanidad: sus proezas y sufrimientos, también sus creaciones perdurables. La universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad (y en su carencia) nos abarca a todos, y totalmente. Por eso puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales. Tal es el contenido de la filosofía práctica de Aristóteles, que éste llamó también «política». La correcta aplicación de nuestro saber y de nuestro poder reclama la razón.

Creo que el pensamiento aristotélico emprende aquí su propio camino; camino, si no me equivoco, ejemplar para nuestro propio pensamiento sobre el saber acerca del hombre y su historicidad. Si seguimos a Aristóteles, no hemos de buscar, partiendo de un concepto general de ciencia, lo específico de este saber de lo humano, sino indagar el medio lingüístico que transmite este saber basándonos en su verdadero origen: la realidad social del ser humano.

87. EN A 1, 1095 a 3s.

No se trata sólo de señalar su lugar central en el pensamiento de la filosofía o en la teoría de las ciencias sociales, sino también de explicitar las implicaciones normativas contenidas en el lenguaje.

Esto no se produce al azar. La admirable empresa de una crítica de la razón histórica emprendida por Dilthey estuvo marcada y también obstaculizada, pensamos hoy, por su dependencia del modelo metodológico de las ciencias naturales experimentales. Es cierto que su repudio del neokantismo axiológico (Rickert) pudo tener su razón de ser; pero era preciso superar la mera oposición a la teoría neokantiana de los valores. Es lo que hizo Theodor Litt. Cuando yo escuché en Leipzig, el año 1941, la conferencia de Litt en la Academia sajona de las ciencias, de la que yo acababa de ser elegido miembro —su miembro más joven— este estudio sobre «Lo general en la elaboración del conocimiento de las ciencias del espíritu» me pareció una síntesis en la que Litt ratificaba su posición intermedia entre Kant y Herder y que había elaborado ya el año 1930 en un bello libro. Como el lenguaje venía a ser ahí el puente entre lo general y lo individual y singular, se ajustaba a mi propio intento de aprovechar la crítica ontológica de Heidegger a la metafísica griega y a su consecuencia histórica, la idea moderna de la subjetividad, para precisar mejor la naturaleza de las ciencias del espíritu. Aún hoy me siento próximo a Litt, por ejemplo, en la defensa del lenguaje de la cotidianidad frente al lenguaje técnico y el concepto «puro», que tiene su plena justificación en las ciencias naturales. Litt llegó a articular su propio pensamiento en la dialéctica hegeliana de lo general y lo especial y en la fusión del juicio determinante y el juicio reflexivo. De este modo tocaba el tema hermenéutico. Yo mismo intenté rebasar el horizonte de la teoría moderna de la ciencia y la filosofía de las ciencias del espíritu para examinar el problema hermenéutico tomando como referencia la lingüisticidad fundamental del ser humano. La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central.

Theodor Litt objetaría probablemente, contra mis ensayos intelectuales, que una justificación filosófica de las ciencias del espíritu con apoyo en el modelo aristotélico de *phronesis* debe admitir un *a priori* que no puede ser simplemente el resultado de una generalización empírica. La filosofía práctica de Aristóteles se equivocaría fundando su principio en el «hay tal», sin reconocer que en tanto que filosofía, como un saber teórico, no puede depender de algo que aparece como un *ethos* concreto y como una razón que actúa prácticamente. Litt se atendría, pues, a la reflexión transcendental que había guiado también

a Husserl y al Heidegger de *Ser y tiempo*. Pero me pareció y me sigue pareciendo que este procedimiento, aunque justificado frente a una teoría empirista-inductivista, olvida que tal reflexión encuentra su fundamento y su limitación en la praxis vital que es siempre su origen. Esta constatación impide acceder a una reflexión que se aventura en un escalonamiento idealista hacia el «espíritu». Yo creo que la cautela aristotélica y la autolimitación de su pensamiento sobre el bien encuentran su justificación en la vida humana, y que imponen justamente —quizá con Platón— al pensamiento filosófico, que no es desde luego una mera generalización empírica, su vinculación a la propia finitud y a nuestra experiencia de ella, y por tanto, a nuestro condicionamiento histórico.

## 24
# Texto e interpretación (1984)

Los problemas de la hermenéutica tuvieron su primer origen en ciertas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia, y al final se extendieron a las ciencias históricas; pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo. Esto se constata incluso en ciertas palabras derivadas, como la palabra *Verständnis* (comprensión). *Verstehen* (comprender) significa también en alemán «entender de algo». La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo. En este sentido la pretensión universal de la hermenéutica está fuera de toda duda. Por otra parte, la lingüisticidad del proceso de entendimiento que se produce entre las personas choca con una barrera infranqueable que el romanticismo alemán valoró en un principio positivamente en su significado metafísico. La barrera aparece formulada en la frase *individuum est ineffabile*. La frase expresa una limitación de la ontología antigua (no ya sólo del período medieval). Pero esto significa para la conciencia romántica que el lenguaje nunca alcanza el misterio último e indescifrable de la persona individual. Así lo expresa admirablemente el sentimiento vital de la época romántica y sugiere una autonomía de la expresión lingüística que no constituye sólo su límite, sino también su relevancia para la formación del *common sense* que comparten los seres humanos.

Conviene recordar esta prehistoria de nuestra problemática actual. La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm Dilthey, que buscó en la continuación de las ideas de Friedrich Schleiermacher y

de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos, que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu en forma de filosofía transcendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental. Esto se produjo quizá con mayor intensidad en el país de Kant y del idealismo transcendental que en países en los que *les lettres* revisten cierta importancia en la vida pública. Pero la reflexión filosófica tomó al final una dirección similar en todas partes.

Mi punto de partida fue la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia par mí la profundización del concepto de comprensión por Heidegger, que lo convirtió en un existencial, es decir, en una determinación categorial del «ser-ahí» humano. Este fue el estímulo que me indujo a una superación crítica del debate metodológico y a una ampliación del tema hermenéutico, contemplando no sólo la ciencia de cualquier tipo, sino igualmente la experiencia del arte y la experiencia de la historia. Ahora bien, Heidegger se apoyó para su análisis crítico y polémico de la comprensión en el antiguo discurso sobre el círculo hermenéutico, lo reivindicó como un círculo positivo y lo elevó a concepto en su analítica del «ser-ahí». Pero no conviene olvidar que no se trata aquí de la circularidad como metáfora metafísica, sino de un concepto lógico que encuentra su verdadero lugar en la teoría de la demostración científica como doctrina del círculo vicioso. El concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender. Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, introdujo la expresión «círculo hermenéutico» en contraste con ideal de raciocinio lógico. Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de comprensión por el uso lingüístico, la expresión «círculo hermenéutico» sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica transcendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Como el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al «ser-ahí» conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser-en-el-mundo. De ese modo la metodología hermenéutica de cuño diltheyano se transforma en una «hermenéutica de la facticidad» que guía la pregunta de Heidegger por el ser y que incluye la indagación del trasfondo del historicismo y de Dilthey.

Como se sabe, Heidegger abandonó más tarde el concepto de hermenéutica porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo

de la reflexión transcendental. Su filosofar, que intentó apartarse del concepto de lo transcendental bajo el signo de la «vuelta» *(Kehre)*, le llevó a una creciente penuria lingüística hasta el punto de que muchos lectores creen encontrar en el nuevo lenguaje de Heidegger más poesía que pensamiento filosófico. Esta interpretación me parece un error[88]. Así, uno de los temas que yo he abordado ha sido la búsqueda de vías para explicitar el lenguaje de Heidegger sobre el ser, un ser que no es el ser del ente. Esto me aproximó más a la historia de la hermenéutica clásica y me obligó a destacar lo nuevo en la crítica de la misma. Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de substancia, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica, desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo, hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. No es que ese arte pretendiera ser una dialéctica meramente negativa, aunque la dialéctica griega fuera siempre consciente de su radical insuficiencia; representó, no obstante, un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna, que había culminado en el idealismo del absoluto. El mismo interés me movió a indagar la estructura hermenéutica, no tanto en la experiencia elaborada en la ciencia sino en la experiencia del arte y de la historia, que son los objetos de las denominadas ciencias del espíritu. La obra de arte, aunque se presente como un producto histórico y por tanto como posible objeto de investigación científica, nos dice algo por sí misma, de tal suerte que su lenguaje nunca se puede agotar en el concepto. Otro tanto cabe decir de la experiencia de la historia: el ideal de objetividad en la investigación de la historia es sólo una vertiente, y una vertiente secundaria del tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente.

La misma experiencia fundamental es válida, en definitiva, para la filosofía y su historia. Esto se puede constatar en Platón, que sólo escribió diálogos y no textos dogmáticos; pero también lo que Hegel llama lo especulativo en filosofía y que subyace en su propia consideración de la historia de la filosofía es, a mi juicio, una constante

88. Cf. la recopilación de mis estudios sobre la obra tardía de Heidegger *Heideggers Wege*, Tübingen 1983; *Ges. Werke* III.

invitación al esfuerzo de expresar eso mismo con un método dialéctico. Yo intenté así establecer el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido y extraer conclusiones en orden a la hermenéutica partiendo de la idea heideggeriana de la relevancia central de la finitud.

El encuentro con el escenario francés significa para mí, en estas circunstancias, un verdadero desafío. Derrida reprocha al Heidegger tardío el no haber superado realmente el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido como algo que está ahí y que es preciso encontrar. Nietzsche fue en esto más radical, según el mismo Derrida. Su concepto de la interpretación no significa la búsqueda de un sentido preexistente, sino la posición de sentido al servicio de la «voluntad de poder». Sólo así se destruye realmente el logocentrismo de la metafísica. Esta continuación de las ideas de Heidegger por obra sobre todo de Derrida, y que se presenta como su radicalización, tendrá que repudiar lógicamente la exposición y crítica de Nietzsche que hace Heidegger. Nietzsche no constituye según Derrida, el punto extremo en el olvido del ser, para culminar en el concepto de valor y de acción. Constituye más bien la superación de la metafísica, en la que Heidegger queda prisionero cuando pregunta por el ser, por el sentido del ser como un *logos* que se busca. Ahora bien, es evidente que el Heidegger tardío, para eludir el lenguaje de la metafísica, elaboró su propio lenguaje semipoético que de ensayo en ensayo parece un nuevo lenguaje y le obliga a uno a hacerse traductor de este lenguaje para su propio uso. Lo problemático es saber hasta qué punto ha logrado uno dar con el lenguaje para expresar esa traducción, pero la tarea está planteada. Es la tarea del «comprender». Yo soy consciente —sobre todo al enfrentarme con los continuadores franceses— de que mis propios intentos de «traducir» a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista. Pero justo ante esta tradición de «historicismo» en la que estoy inmerso adopté una actitud crítica. Leo Strauss me había indicado anteriormente en carta personal ya publicada[89] que Nietzsche constituía el punto de orientación de la crítica para Heidegger, y Dilthey lo era para mí. Quizá la radicalidad de Heidegger obedece a que su propia crítica al neokantismo fenomenológico de cuño husserliano le llevó finalmente a considerar a Nietzsche como el punto final de lo que él llama historia del olvido del ser. Pero ésta es una postura crítica que no queda rezagada con respecto a Nietzsche, sino que lo rebasa. Yo echo de menos en los seguidores franceses de Nietzsche un esclarecimiento de

89. *Correspondence concerning Wahrheit und Methode - Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer*: Independent Journal of Philosophy 2 (1978) 5-12.

lo que significa la dimensión seductora del pensamiento nietzscheano. Sólo así llegan a pensar, creo yo, que la experiencia del ser que Heidegger intentó descubrir detrás de la metafísica es más radical en el extremismo de Nietzsche. La verdad es que la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad de seguirle hasta el último extremo y de ver en acción, justamente allí, el absurdo de la metafísica, ya que la creación y destrucción de todos los valores convierte al ser mismo en un concepto axiológico al servicio de la «voluntad de poder». El intento de Heidegger de pensar el ser supera esa disolución de la metafísica en el pensamiento axiológico, o más exactamente: retrocede por detrás de la metafísica misma, sin conformarse con el extremo de su autodisolución, como Nietzsche. Ese ir al trasfondo no liquida el concepto de *logos* y sus implicaciones metafísicas, pero descubre su unilateralidad y, en definitiva, «superficialidad». Para ello es de importancia decisiva que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y sustraiga. Tal es la auténtica intuición que hizo valer antes que todos Schelling contra el idealismo lógico de Hegel. Heidegger replantea esta cuestión insuflándole una fuerza conceptual de la que Schelling carecía.

Yo procuré a mi vez no olvidar el límite que va implícito en toda experiencia hermenéutica del sentido. Cuando acuñé la frase: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»[90], la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Tal es la dimensión hermenéutica en la que el ser «se muestra». La «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ella el límite impuesto. El «ser para el texto» que me sirvió de orientación no puede competir en radicalidad de la experiencia límite con el «ser para la muerte», y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al «ser-ahí» humano. Por eso puedo entender que el Heidegger tardío (y en esto Derrida estaría probablemente de acuerdo con él) opinara que yo no había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en mi primera formación neokantiana. También puedo entender que alguien crea ver esta «inmanencia»

90. I, 567s.

metodológica en la adhesión al círculo hermenéutico. De hecho, el querer romper este círculo me parece una exigencia irrealizable, incluso contradictoria. Porque esta inmanencia, al igual que ocurre en Schleiermacher y en su sucesor Dilthey, no es más que la descripción de lo que es la comprensión. Desde Herder entendemos por «comprender» algo más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y justamente aquí está el punto en el que yo creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de inmanencia implícito en la fundamentación transcendental de Husserl[91]. El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro. ¿Quién no conoce la experiencia —sobre todo frente al interlocutor al que queremos convencer— de la facilidad con que uno expresa las razones que posee y, sobre todo, las razones en contra del otro? La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aun antes de que él abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más, como muestran las experiencias descritas; un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común. Tal es el límite que Hegel no logra franquear. Este conoció el principio especulativo que rige en el *logos* y hasta lo certificó en una concreción dramática. Concibió la estructura de la autoconciencia y del «conocimiento de sí mismo en la alteridad» como dialéctica del reconocimiento, y extremó esta dialéctica hasta la lucha por la vida y la muerte. De modo análogo, la penetración psicológica de Nietzsche puso de manifiesto el sustrato de «voluntad de poder» que hay siempre en la sumisión y el sacrificio: «también en el servidor hay voluntad de poder». Pero el hecho de que esta tensión entre la auto-renuncia y la auto-relación invada la esfera de las razones de una y otra parte, la esfera por tanto del diálogo, y se instale en ella en cierto modo,

91. Ya en 1959 intenté mostarlo en el artículo *Sobre el círculo de la comprensión* dedicado a Heidegger. Cf. *supra*, 63s.

constituye el punto donde Heidegger resulta para mí decisivo, justamente porque detecta ahí el «logocentrismo» de la ontología griega.

Se advierte aquí una limitación del modelo griego, ya denunciada en el antiguo testamento, en Pablo, en Lutero y en sus renovadores modernos. El famoso descubrimiento del diálogo socrático como forma básica de pensamiento no recoge conceptualmente esta dimensión del diálogo. Esto se explica en parte porque un escritor con la imaginación poética y la fuerza literaria de un Platón supo describir la figura carismática de su Sócrates destacando la persona y la tensión erótica que emanaba. Pero cuando este su Sócrates razona en el diálogo, convence a otros de su ignorancia y puede incluso atraer al otro a su causa, ello presupone que el *logos* es común a todos y no exclusivo de él. Como queda indicado, la profundidad del principio dialogal sólo alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista. Yo pregunto, en este contexto, cómo se compagina la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera. Un puente para comunicarse uno con otro y construir identidades sobre el río de la otreidad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y comunicarnos.

En el marco de esta problemática general el concepto de «texto» constituye un desafío peculiar. Es, de nuevo, algo que nos liga a nuestros colegas franceses o tal vez nos separa de ellos. En todo caso fue lo que me impulsó a replantear el tema «texto e interpretación». ¿Qué relación guarda el texto con el lenguaje? ¿qué elemento del lenguaje puede desaparecer en el texto? ¿qué es el consenso entre los hablantes y qué significa que podamos coincidir sobre unos textos o incluso que el consenso dé por resultado un texto común e idéntico para todos? ¿cómo ha podido alcanzar el concepto de texto un ámbito tan universal? Para todo el que tenga en cuenta las tendencias filosóficas de nuestro siglo es evidente que este tema significa algo más que una reflexión sobre la metodología de las ciencias filológicas. El texto es algo más que el título de un campo objetual de investigación literaria. La interpretación es algo más que la técnica de la exposición científica de los textos. Ambos conceptos han modificado radicalmente durante el siglo XX su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo.

Este desplazamiento se relaciona sin duda con el papel que ha llegado a desempeñar el fenómeno del lenguaje en nuestro pensamiento. Pero esta afirmación es meramente tautológica. Que el lenguaje haya adquirido un puesto central en el pensamiento filosófico se debe al giro que ha dado la filosofía en el curso de los últimos

decenios. Si el ideal del conocimiento científico que ha guiado a la ciencia moderna se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la naturaleza desarrollado en la *Mecánica* de Galileo, eso significa que la interpretación lingüística en el mundo vital no constituyó el punto de partida de la investigación y del saber científico. Ahora es lo explicable y lo construible desde leyes racionales lo que constituye la esencia de la ciencia. De ese modo el lenguaje natural, aunque conserve su propio modo de ver y de hablar, perdió la primacía que parece corresponderle. Como una prolongación lógica de las implicaciones de esta moderna ciencia natural matemática, el ideal del lenguaje fue sustituido en la lógica y la teoría de la ciencia moderna por el ideal de una terminología unívoca. Así, las experiencias límite ligadas a la universalidad del acceso científico al mundo han hecho que el lenguaje natural haya pasado a ocupar de nuevo, como un «universal», el centro de la filosofía.

Esto no significa desde luego el mero retorno a las experiencias del mundo de la vida y a su sedimentación lingüística, que conocemos como hilo conductor de la metafísica griega y cuyo análisis lógico llevó a la lógica aristotélica y a la *grammatica speculativa*. Ahora no nos interesa tanto su aportación lógica, sino el lenguaje como lenguaje y su esquematización del acceso al mundo como tal, con lo cual se desplazan las perspectivas originarias. Dentro de la tradición alemana esto representa una recuperación de ideas románticas —de Schlegel, Humboldt, etc. Ni los neokantianos ni los fenomenólogos de la primera hora tuvieron en cuenta el problema del lenguaje. Sólo en una segunda generación se abordó como tema el mundo intermedio del lenguaje; es el caso de Ernst Cassirer y sobre todo de Martin Heidegger, al que siguió principalmente Hans Lipps. En el área anglosajona ocurrió algo similar con Wittgenstein, que tomó a Russell como punto de partida. Lo que buscamos ahora no es tanto una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas ni el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general, sino que indagamos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar.

Tenemos así, de un lado, la semiótica y la lingüística, que han aportado nuevos conocimientos sobre el modo funcional y la estructura de los sistemas de lenguaje y de los sistemas de signos, y de otro la teoría del conocimiento según la cual el lenguaje nos da a todos el acceso al mundo. Ambas corrientes actúan conjuntamente para hacernos ver desde una nueva óptica los puntos de partida de una justificación filosófica del acceso científico al mundo. Su presupuesto era que el sujeto dominara la realidad empírica con una autocerteza metodológica gracias a los recursos de la construcción matemática, a la que daban expresión en forma de enunciados. De ese modo realizaron su auténtica tarea cognitiva y esta realización culmina en la

simbolización matemática, en la que se formula la ciencia natural con validez general. El mundo intermedio del lenguaje queda idealmente en suspenso. Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. Así se clarifica el carácter irrebasable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que en su forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, y el ideal de fundamentación última que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierde su credibilidad ante la prioridad e ineludibilidad del sistema del lenguaje que articula toda conciencia y todo saber. Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la conciencia propia. Freud nos hizo conocer los admirables descubrimientos científicos que tomaron en serio esta duda, y hemos aprendido de la crítica radical de Heidegger al concepto de conciencia a ver los prejuicios conceptuales que proceden de la filosofía griega del *logos* y que en el giro moderno llevaron a primer plano el concepto de sujeto. Todo eso confiere la primacía a la «lingüisticidad» de nuestra experiencia del mundo. El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad.

Se comprende así el auge del concepto de interpretación. Es una palabra que expresó originariamente la relación mediadora, la función del intérprete entre hablantes de diversos idiomas, del traductor por tanto, y pasó de ahí al desciframiento de textos de difícil comprensión. Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío a cualquier tipo de positivismo. ¿Hay una realidad que permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley, de la regla, y que encuentre ahí su cumplimiento? ¿no es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo». La creencia en las proposiciones protocolarias como fundamento de todo conocimiento tampoco duró mucho en el círculo de Viena[92]. La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación[93].

92. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, en *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*. Wien 1938, 290-295 y 300-309.

93. Para ello habría que hacer referencia a la reciente teoría de la ciencia que aborda J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics - A Reading of Truth and Method*, Yale 1985.

Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en «hecho» y una observación posee carácter informativo. La crítica de Heidegger desenmascaró aún más radicalmente como dogmático el concepto de conciencia de la fenomenología y —como Scheler— el concepto de «percepción pura». Así se descubrió en la percepción misma la comprensión hermenéutica de «algo como algo». Pero esto significa en definitiva que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo».

Pero ¿significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido? Tal es la pregunta formulada por Nietzsche, que decide del rango y del alcance de la hermenéutica y de las objeciones de sus adversarios. Hay que señalar en todo caso que sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada. Esto rige incluso en el consenso dialogal, porque las opiniones discutidas se pueden repetir para buscar la vía hacia una formulación vinculante común, un proceso que culmina después en la fijación protocolaria. En un sentido similar indaga el intérprete de un texto lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y parcialidad, pues el que pregunta busca una confirmación directa de sus hipótesis. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, éste aparece como el punto de referencia frente a la cuestionabilidad, arbitrariedad o al menos pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él.

Esto encuentra de nuevo confirmación en la historia de la palabra. El término «texto» aparece en las lenguas modernas dentro de dos marcos diferentes. Por un lado, como texto del escrito cuya interpretación se hace en la predicación y en el magisterio eclesial, de forma que el texto representa el fundamento para la exégesis, pero la exégesis presupone unas verdades de fe. El otro uso natural de la palabra «texto» tiene relación con la música. Aquí el texto es para el canto, para la interpretación musical de las palabras, y en ese sentido no es algo previo a la música, sino un precipitado de la realización del canto. Estas dos acepciones de la palabra texto se remontan —ambas— al uso lingüístico de los juristas romanos, que después de la codificación de Justiniano destacan el texto legal frente al ámbito discutible de su interpretación y aplicación. Desde entonces se echa mano de este término cuando algo no encaja bien en la experiencia y siempre que el recurso a la presunta realidad dada puede orientar para la comprensión.

La expresión metafórica «libro de la naturaleza» se basa en lo mismo[94]. Es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición. Siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en una expectativa de sentido, encontramos la referencia al concepto de texto. La estrecha correlación entre texto e interpretación resulta evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre interpretación y texto constituye un avance metodológico.

El avance metodológico resultante de estas observaciones hechas sobre el lenguaje consiste en que el «texto» debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y la lingüística, es decir, como producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en cuya virtud funciona el lenguaje como tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite. Desde la perspectiva hermenéutica —que es la perspectiva de cada lector— el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase. Pero la abstracción va en la dirección inversa a la que contempla el lingüista. Éste no pretende llegar a la comprensión del tema expuesto en el texto, aclarar el funcionamiento del lenguaje al margen de lo que pueda decir el texto. Su tema no es lo que el texto comunica, sino la posibilidad de comunicarlo, los recursos semióticos para producir esta comunicación.

Para la óptica hermenéutica, en cambio, la comprensión de lo que el texto dice es lo único que interesa. El funcionamiento del lenguaje es una simple condición previa. El primer presupuesto es que una manifestación sea audible o que una fijación escrita se pueda descifrar para que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto debe ser legible.

Ahora bien, el uso lingüístico nos ofrece de nuevo una valiosa indicación en esta línea. Hablamos también en un sentido más exigente de «legibilidad» de un texto cuando queremos expresar un mínimo de calidad a la hora de enjuiciar un estilo o de valorar una traducción. Se trata obviamente de un lenguaje figurado. Pero pone en claro las cosas, como suele ocurrir en las expresiones figuradas. Su contrario es la ilegibilidad, y ésta significa siempre que el texto no cumple su misión como manifestación escrita, misión que consiste en que se

94. Cf. E. Rothacker, *Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn 1979.

entienda sin dificultad. Se confirma así que anticipamos ya la comprensión de lo dicho en el texto. Sólo partiendo de aquí apreciamos y calificamos un texto como legible.

Esto se conoce en filología como la tarea de generar un texto legible. Pero es evidente que esta tarea sólo se plantea partiendo de una cierta comprensión del texto. Sólo una vez descifrado el texto y una vez que este texto descifrado se resiste a la comprensión, indagamos su verdadero contenido y preguntamos si la lectura tradicional o la variante elegida era correcta. El tratamiento textual por el filólogo que conforma un texto legible se corresponde, pues, perfectamente, con la percepción —no meramente acústica— que tiene lugar en una transmisión auditiva directa. Decimos que alguien ha oído cuando ha podido comprender. La inseguridad en la percepción acústica de un mensaje oral es similar a la inseguridad de una variante. En ambos casos se produce un acoplamiento. La precomprensión, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto influyen en la comprensión del texto. Esto queda patente cuando se trata de una traducción de lenguas extranjeras. El dominio del idioma extranjero es una mera condición previa para la traducción. Cuando se habla de «texto» en esos casos es porque no se trata sólo de comprenderlo, sino de verterlo a otra lengua. De ese modo se convierte en «texto», pues lo dicho en él no sólo es comprendido, sino que pasa a ser el «objeto» que está ahí frente a otras posibilidades de traducir lo dicho en la «lengua meta», y eso implica a su vez una relación hermenéutica. La traducción, aun la meramente literal, es siempre un género de interpretación.

Podemos afirmar, resumiendo, que lo que el lingüista convierte en tema al prescindir del acuerdo sobre la cosa, representa para el acuerdo mismo un mero caso límite de posible consideración. Lo que sustenta el acuerdo efectivo es, contrariamente a la postura de la lingüística, precisamente el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se deshace, esto es, cuando alcanzamos el acuerdo, preguntamos por la letra del texto, y la recuperación de éste se puede convertir en una tarea explícita. Es cierto que el uso lingüístico distingue entre letra y texto, pero no es casualidad que ambas términos puedan intercambiarse (también en griego el hablar y el escribir confluyen en el concepto de *grammatike*). La ampliación del concepto de texto encuentra más bien su fundamentación en la hermenéutica. La comprensión de un texto, sea oral o escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho. Podemos afirmar incluso que el hecho de recurrir a la letra o al texto como tal está siempre motivado por la peculiaridad de la situación de consenso.

El uso actual de la palabra «texto» puede ser tan esclarecedor en este sentido como la historia de la palabra. Hay sin duda una especie

de fase de desvanecimiento del texto que apenas llamaremos ya «texto»; por ejemplo, las referencias que uno utiliza para apoyo de la memoria. La cuestión del texto sólo se plantea entonces si la memoria falla, la referencia resulta extraña e ininteligible y por eso obliga a recurrir al acervo de signos: al texto. Pero en general la referencia no es un texto, porque desaparece como mera huella al evocar lo significado en ella.

Pero hay también otro aspecto del acuerdo que no conduce en general a hablar de «texto». Tal es por ejemplo la notificación científica, que presupone determinadas condiciones de entendimiento. Esto depende del destinatario, que es el técnico. Si la referencia sólo es válida para mí mismo, la notificación científica, aunque aparezca publicada, tampoco es para todos; sólo pretende ser comprensible para aquel que está familiarizado con la investigación y su lenguaje. Si se cumple esta condición, el colega no recurrirá generalmente al texto como texto. Lo hará si la idea expresada le parece demasiado extraña y tiene que preguntarse si no encierra un malentendido. La situación es muy distinta, obviamente, para el historiador de la ciencia, que considera esos mismos testimonios científicos como verdaderos textos. Requieren una interpretación porque el intérprete no es aquí el lector previsto y ha de salvar la distancia que media entre él y el lector originario. El concepto de «lector originario» es sin duda muy vago, como señalé en otro lugar[95], pero adquiere su perfil en el curso de la investigación. Por la misma razón no hablaremos en general de texto de una carta cuando nosotros mismos somos el destinatario. Entonces se entra en la situación de diálogo escrito sin ruptura de continuidad si no se interpone un obstáculo especial para la comprensión que obligue a recurrir al texto mismo. En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o serie de ellos, sino que el destinatario es el lector anónimo, o cuando no es el destinatario mismo sino un extraño el que quiere entender un texto. Escribir una carta es un intento de diálogo como cualquier otro, y como en el contacto lingüístico directo y en todas las situaciones pragmáticas corrientes, sólo la dificultad en el acuerdo motivará el interés por la literalidad de lo dicho.

En todo caso el escritor, al igual que el participante en el diálogo, intenta comunicar lo que piensa y esto implica la atención al otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta. El otro se atiene al significado de lo dicho, es decir, lo entiende

95. Cf. sobre todo *Verdad y método* I, 472 y especialmente 475, donde el texto concluye con la fórmula: «El concepto de lector originario está profunda e incomprendidamente idealizado».

completándolo y concretándolo, sin tomar nada al pie de la letra en su sentido abstracto. Esto explica que en las cartas, aun dirigidas a un colega con el que se tiene mucha familiaridad, no se puedan decir ciertas cosas como en la inmediatez de la situación dialogal. La carta omite muchos extremos que en la inmediatez de la conversación ayudan a la recta comprensión; y sobre todo, la segunda ofrece siempre la posibilidad de aclarar o defender en la confrontación lo que se piensa. Este punto es bien conocido por el diálogo socrático y por la crítica platónica de la palabra escrita. Los *logoi* que se presentan desligados de la situación comprensiva —y esto rige para toda palabra escrita— están expuestos al abuso y al malentendido porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo.

Se impone aquí una conclusión fundamental que es decisiva para la teoría hermenéutica. Si la fijación escrita ofrece siempre esa característica, ello tendrá consecuencias para la intención misma de la escritura. Como el escritor conoce la problemática de la fijación escrita, tendrá siempre en cuenta al destinatario para que éste pueda entenderle correctamente. Como el diálogo vivo persigue el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y el gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, del mismo modo la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, debe abrir en el texto mismo, de algún modo, un horizonte de interpretación y comprensión que el lector ha de llenar de contenido. «Escribir» es algo más que la mera fijación de lo dicho. Es cierto que la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente, pero debe mirar también hacia adelante. Lo dicho se dirige siempre al consenso y tiene en cuenta al otro.

Hablamos, por ejemplo, del texto de protocolo porque éste se considera de antemano como documento, y esto significa que es preciso recurrir a lo fijado en él. Pero eso requiere la firma y rúbrica del interlocutor. Otro tanto rige para cualquier contrato en el mundo del comercio y de la política.

Hemos llegado así a un concepto sumario que subyace en toda constitución de textos y hace visible a la vez su inserción en el contexto hermenéutico: todo retroceso al texto —sea un texto real, fijado por escrito, o una mera reproducción de lo manifestado en la conversación— remite a la «primitiva noticia», a lo notificado o informado originariamente, que ha de valer como algo idéntico dotado de sentido. Lo que encomienda una tarea en relación con todas las fijaciones por escrito, es justo que esta «noticia» debe ser comprendida. Y el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la tarea del escritor corresponde aquí la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa com-

prensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado. En este sentido, leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original. La tarea de la interpretación es obligada cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la «información». Pero la «información» no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario. El problema hermenéutico en la interpretación de las «órdenes», por ejemplo, es que éstas deben cumplirse «conforme a su sentido» (y no al pie de la letra). Esto tiene su explicación en el hecho de que un texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento.

Este fenómeno general se puede comprobar con especial claridad en la codificación jurídica y paralelamente en la hermenéutica jurídica. No en vano ejerce la hermenéutica jurídica una especie de función modélica. Aquí aparece el tránsito a la forma escrita y la constante invocación del texto como algo obvio y natural. Lo consagrado como derecho sirve para despejar o evitar discusiones. En este sentido el recurso al texto está siempre justificado tanto para el que busca el derecho, las partes, como para el que lo encuentra y lo dicta: el tribunal. Por eso la formulación de leyes, de contratos o de decisiones legales es especialmente rigurosa, y tanto más su fijación escrita. En ésta la resolución o el acuerdo debe formularse de forma que su sentido jurídico se desprenda claramente del texto y se evite el peligro de abuso o tergiversación. La «escritura» exige precisamente la posibilidad de una interpretación auténtica aunque los autores de la misma, los legisladores o las partes contratantes no estén accesibles. A ello se debe que la fórmula escrita tenga que prever el margen de interpretación para el «lector» del texto que haya de aplicarlo. Se trata siempre —en la «proclamación» o en la «codificación»— de evitar la discusión, descartar los malentendidos y el abuso, facilitar una comprensión inequívoca. Frente a la mera proclamación de la ley o a la conclusión efectiva del contrato, la fijación escrita pretende simplemente establecer un seguro adicional. Pero a ello se debe que exista ya aquí un margen de concreción razonable que ofrezca la interpretación para la aplicación práctica.

La pretensión de validez inherente a la legislación hace que ésta sea como un texto, codificado o no. La ley en tanto que estatuto o constitución necesita siempre de la interpretación para su aplicación práctica y esto significa, a la inversa, que toda aplicación práctica lleva ya implícita la interpretación. Por eso le compete siempre a la jurisprudencia, a los precedentes y a la praxis anterior una función legislativa. En este sentido aparece en el ámbito jurídico con claridad ejemplar hasta qué punto la redacción de un texto hace referencia

siempre a una interpretación, es decir, a una aplicación correcta y razonable. Hay que señalar que el problema hermenéutico entre el procedimiento oral y el escrito es en el fondo idéntico. Piénsese, por ejemplo, en el interrogatorio de los testigos. Estos no suelen ser personas versadas en las condiciones de la investigación y en la labor de búsqueda de la sentencia justa. Así, la pregunta que se les formula ofrece el carácter abstracto del «texto», y la respuesta que han de dar es del mismo género. Esto significa que esa respuesta es como una declaración escrita. Así se comprueba en la insatisfacción con que acoge el testigo el sumario escrito de una declaración. No puede negar lo que ha dicho, pero no le gusta dejarlo en ese aislamiento y quisiera interpretarlo de inmediato él mismo. La tarea de fijación y, por tanto, la redacción del sumario tiene en cuenta esto en cuanto que el sumario, al reproducir la declaración, debe ajustarse en lo posible a la intención del declarante. Y a la inversa, el ejemplo de la declaración de los testigos muestra cómo el procedimiento escrito (o los componentes de la escritura en el procedimiento) influye en el desarrollo del diálogo. El testigo aislado en su testimonio está ya aislado de cara a la expresión escrita de los resultados de la investigación. Algo similar ocurre con aquellos casos en los que se puede hacer una promesa o dar una orden o formular una pregunta por escrito: también esto supone un aislamiento de la situación comunicativa original y debe expresar el sentido originario en forma de fijación escrita. En todos los casos es evidente la referencia a la situación comunicativa original.

Esto puede efectuarse también mediante una puntuación adicional como la que encontró ya la fijación escrita para facilitar la recta comprensión. El signo de interrogación, por ejemplo, indica cómo debe articularse una frase fijada por escrito. El acertado uso español de enmarcar la frase interrogativa en dos signos de interrogación deja patente la intención fundamental: ya al comienzo de la lectura se sabe cómo debe articularse la frase correspondiente. La falta de tales recursos de puntuación en numerosas culturas antiguas confirma por otra parte cómo siempre es posible la comprensión con sólo el texto fijado. La mera sucesión de los signos escritos sin puntuación representa en cierto modo y en forma extrema la abstracción comunicativa.

Hay sin duda numerosas formas de conducta lingüística comunicativa que no es posible someter a esta finalidad. Se trata de textos porque se pueden considerar tales al aparecer desligados de sus destinatarios, por ejemplo, en composición literaria. Pero en el proceso comunicativo mismo oponen resistencia a su textualización. Voy a distinguir tres formas de ese lenguaje para destacar en su trasfondo el texto accesible de modo eminente a la textualización y no el que realiza su verdadera vocación en figura textual. Estas tres formas son los *antitextos,* los *pseudotextos* y los *pre-textos*. Llamo *antitextos* a aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas

la situación dialogal es dominante. De ellas forma parte cualquier tipo de chiste o gracia. Cuando no tomamos algo en serio y esperamos que se entienda como broma lo damos a entender en el proceso de la comunicación, y la señal puede ser el tono de voz o el gesto que lo acompaña o la situación social, etc. Pero no es posible, evidentemente, reproducir esa expresión jocosa momentánea. Algo parecido cabe decir de otra forma ya clásica de entendimiento recíproco: la ironía. El uso de la ironía presupone un pre-consenso común, que es su presupuesto social. El que dice lo contrario de lo que piensa, pero puede estar seguro de que le entienden lo que quiere decir, se halla en una situación de consenso que funciona. La posibilidad de tal «desfiguración», que no es tal, por la vía escrita depende del grado de pre-consenso comunicativo y de consenso que exista realmente. Conocemos, por ejemplo, el uso de la ironía en la antigua sociedad aristocrática, incluso y sin solución de continuidad en forma escrita. El uso de las citas clásicas, a menudo degradándolas en sentido peyorativo, pertenece a este mismo contexto. También se persigue con ello una solidaridad social; en este caso, el control superior de los presupuestos educativos; intereses de clase y su ratificación, por tanto. Pero si las circunstancias de estas condiciones de consenso no son tan claras, el tránsito a la forma escrita fija resulta ya problemático.

El uso de la ironía representa así, muchas veces, una labor hermenéutica extraordinariamente ardua y no es fácil de justificar el supuesto de que se trata de ironía. Se ha dicho no sin razón que el tomar algo en sentido irónico no es sino un acto de desesperación del intérprete. En el trato humano, en cambio, hay una estrepitosa ruptura del consenso si no se comprende la presencia de la ironía. Para que sea posible la broma o la ironía se requiere un *consenso básico*. Por eso apenas se puede restablecer el entendimiento entre las personas cuando alguien transmuta su modo expresivo irónico en una formulación inequívoca. Aunque esto sea posible, ese sentido unívoco así obtenido dista mucho del sentido comunicativo del discurso irónico.

Al segundo tipo de texto antitextual lo denominé *pseudotexto*. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión del sentido, sino que representan una especie de material de relleno para enlaces retóricos del discurso. La parte retórica se puede definir diciendo que no representa en el discurso el contenido de las frases ni, por tanto, el sentido transferible al texto, sino lo que ejerce el papel puramente funcional y ritual de la comunicación en forma oral o escrita. Lo que yo abordo aquí como pseudotexto es, por decirlo así, el componente lingüístico vacío de significado. Todos conocemos este fenómeno, por ejemplo, en la dificultad de descubrir y de tratar adecuadamente los materiales de relleno del discurso al traducir un texto a otro idioma. El traductor

presume que hay en este material de relleno un auténtico sentido y destruye con la versión el verdadero caudal de comunicación del texto que tiene en sus manos. Esto es un riesgo que corre todo traductor. Lo cual no excluye que se pueda encontrar el equivalente para ese material; pero la tarea de traducción abarca únicamente el contenido del texto, y por eso el conocimiento y la eliminación de ese material de lugares vacíos constituye la verdadera tarea de la traducción racional. Conviene anticipar aquí que la cuestión *cambia por completo cuando se trata de textos de verdadera calidad literaria, textos que yo califico de eminentes,* como los que vamos a conocer más adelante. En eso radica precisamente el límite en la traducibilidad de los textos literarios, que se constata dentro de la más diversa gradación.

Llamo *pre-textos* a la tercera forma de textos antitextuales. Incluyo aquí todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, pues, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran. Lo que ellos nombran es un mero subterfugio detrás del cual se oculta el «sentido», y de este modo la tarea de la interpretación resulta ser la de descubrir los subterfugios y comunicar lo que se expresa realmente en ellos.

Esos textos aparecen, por ejemplo, en la opinión pública, que pone de manifiesto la influencia ideológica. El concepto de ideología implica que ésta no realiza una verdadera comunicación, sino que sirve de pretexto a unos intereses latentes. Por eso la crítica de la ideología trata de reconducir lo dicho a unos intereses enmascarados; por ejemplo, los de la clase burguesa en la lucha capitalista. Es posible igualmente que la propia actitud de crítica a la ideología sea también criticable como una actitud ideológica si defiende intereses antiburgueses o de otro tipo y enmascara así sus propios pre-textos. Quizá se puede considerar como motivo común de la recaída en unos intereses ocultos la ruptura del consenso, lo que Habermas llama deformación de la comunicación. La comunicación distorsionada aparece, pues, igualmente como un trastorno del posible consenso y entendimiento y motiva así la recuperación del sentido verdadero. Es como una decodificación.

Hay otro ejemplo de esa interpretación como desenmascaramiento de los pre-textos que desempeña el papel que los sueños ejercen en la psicología profunda. Las experiencias de la vida onírica son en realidad inconsistentes. La lógica de la vida empírica queda abolida en buena parte. Esto no excluye que de la lógica sorpresiva de la vida onírica pueda derivar un estímulo directo de sentido que es muy similar a la a-logicidad del cuento. En realidad la literatura narrativa se apoderó del género de los sueños y del cuento, por ejemplo, en el romanticismo

alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El mismo fenómeno de los sueños se convierte, en cambio, en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta desvelar detrás de los fragmentos del sueño evocado el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación. A ello se debe la enorme relevancia de la evocación de los sueños en el tratamiento psicoanalítico. El análisis puede movilizar mediante la interpretación de los sueños un diálogo asociativo, eliminar así los bloqueos y liberar al paciente de su neurosis. Este proceso de análisis recorre, como se sabe, unas etapas complejas de reconstrucción del texto onírico originario y de su interpretación. Cierto que es un sentido totalmente diferente al expresado por el soñador o, más exactamente, al extraído por los intérpretes de los sueños que apaciguaron la inquietud de la experiencia onírica con su interpretación. Es más bien el trastorno total del proceso de entendimiento basado en el consenso que llamamos neurosis, lo que motiva el retroceso detrás de lo «mentado» y la interpretación del pretexto.

La psicopatología de la vida cotidiana, conocida al margen del trastorno neurótico específico, ofrece también la misma estructura. En ella los actos fallidos adquieren de pronto sentido escrutando ciertos movimientos inconscientes. Aquí se repite la motivación del regreso al inconsciente desde la inconsistencia, es decir, partiendo de la incomprensibilidad del acto fallido. Gracias a la aclaración, este acto se hace comprensible y pierde la dimensión irritante que antes comportaba.

La relación entre texto e interpretación que constituye el tema del presente estudio aparece, pues, aquí en una forma especial que Ricoeur llama hermenéutica de la sospecha, *hermeneutic of suspicion*. Es un error destacar estos casos de comprensibilidad deformada como caso normal en la comprensión de textos[96].

Ahora bien, todas las consideraciones anteriores van destinadas a mostrar que la relación entre texto e interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los denominados «textos literarios». En todos los casos precedentes, en los que eran patentes los motivos de la interpretación y algo se constituía como texto en el proceso comunicativo, la interpretación, como el texto mismo, se insertaba en la realidad del entendimiento. Esto se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpres*, que designa al hablante intermediario y significaba por eso la función originaria del intérprete que media entre interlocutores de diferentes idiomas y une con su discurso mediador a los que están

96. Cf. del autor *The Hermeneutics of Suspicion*, en G. Shapiro-A. Sica (eds.), *Hermeneutics, Questions and Prospects*, Amherst 1984, 54-65.

separados. Así como en ese caso se traspasa la barrera del idioma extranjero, esa misma mediación se requiere cuando aparecen obstáculos de comprensión en la misma lengua; de ese modo queda patente la identidad del enunciado en la regresión a él, y esto significa potencialmente en su tratamiento como texto.

El intérprete debe superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto (el discurso) no puede realizar su misión de ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer una vez alcanzada la comprensión. Por eso el discurso del intérprete no es un texto, sino que *sirve* a un texto. Pero esto no significa que la aportación del intérprete desaparezca totalmente en el modo de escuchar el texto. Ese aporte no es sólo temático, objetivable como texto, sino que se ha incorporado al texto. Esta figura ofrece la relación entre texto e interpretación en sus rasgos más generales. Porque surge aquí un momento de la estructura hermenéutica que conviene señalar. Este lenguaje mediador posee también una estructura dialogal. El intérprete que media entre dos partes no dejará de percibir su distancia frente a ambas posiciones como una especie de superioridad sobre la doble limitación por una y otra parte. Por eso su ayuda a la comprensión no se limita al plano lingüístico, sino que pasa siempre a una mediación real que intenta equilibrar entre sí el derecho y los límites de las dos partes. El «hablante mediador» se convierte en «negociador». Ahora bien, yo creo que se da una relación análoga entre el texto y el lector. Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de ese modo.

Pero hay un fenómeno que se llama *literatura:* textos que no desaparecen, sino que se ofrecen a la comprensión con una pretensión normativa y preceden a toda posible lectura nueva del texto. ¿Cuál es su característica? ¿qué significa para el lenguaje mediador del intérprete el hecho de que los textos puedan estar «ahí»?[97].

Mi tesis es que están presentes únicamente en el acto de regresión a ellos. Pero esto significa que son *texto* en el sentido original y propio del término: palabras que sólo «existen» retrayéndose a sí mismas, que realizan el verdadero sentido de textos desde sí mismas, hablando por decirlo así. Textos literarios son aquellos textos que deben ser leídos en voz alta, aunque quizá únicamente para el oído inte-

97. *Cf.* especialmente los escritos sobre teoría de la literatura recogidos en *Ges. Werke* VIII.

rior, y que si se recitan no sólo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior. Son lo que son en virtud de la memoria, por la posibilidad de ser recitados *par coeur*. Viven en la memoria del rapsoda, del cantor de coro o del cantante lírico. Como si estuvieran escritos en el alma, se orientan a la escritura y por eso no puede sorprender que en las culturas de la lectura tales textos egregios se llamen «literatura».

Un texto literario no es tan sólo la fijación de un discurso hablado. No remite a una palabra ya pronunciada. Esto tiene sus consecuencias hermenéuticas. La interpretación no es ya aquí un mero recurso para la retransmisión de un enunciado original. El texto literario es justamente un texto en un grado especial porque no remite a un acto lingüístico originario, sino que prescribe por su parte todas las repeticiones y actos lingüísticos; ningún lenguaje hablado puede cumplir totalmente la norma que un texto representa. Este ejerce una función normativa que no hace referencia ni a un discurso originario ni a la intención del hablante, sino que surge en él mismo; por ejemplo, a raíz de un poema bien logrado que sorprende y supera al propio poeta.

No en vano la palabra «literatura» ha adquirido un sentido prestigioso, de forma que la pertenencia a ella constituye un toque de distinción. Un texto de este género no significa la mera fijación de un discurso, sino que posee su propia autenticidad. Si el carácter del discurso consiste en que el oyente lo escucha de pasada y centra su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de manifiesto lo que es el lenguaje mismo.

No es fácil entender correctamente esta autopresentación de la palabra. Es obvio que las palabras conservan significación en el texto literario y transmiten el sentido del discurso, que mienta algo. Es propio de la calidad de un texto literario respetar este primado del contenido que compete a todo discurso, e incluso potenciarlo hasta el punto de dejar en suspenso la dimensión real de su enunciado. Por otra parte, el «cómo» de lo dicho no se puede imponer. En caso contrario no hablamos de arte de la palabra, sino de artificialidad; no de un tono que pide un tipo de canto, sino de imitación poetizante; o hablamos no de un estilo cuya calidad inconfundible admiramos, sino de un amaneramiento que nos molesta. Pese a ello un texto literario exige que se haga presente en su figura lingüística y no sólo que cumpla su función comunicativa. No basta con leerlo, es preciso oírlo, siquiera con el oído interior.

Así adquiere la palabra su autopresencia plena en el texto literario. No se limita a hacer presente lo dicho, sino que se presenta a sí misma en su realidad sonora. Así como el estilo es un factor eficaz para constituir el texto de calidad sin imponerse como mero estilismo, así también la realidad sonora de las palabras y del discurso está unida indisolublemente con la comunicación de sentido. Pero si el discurso

se distingue por la búsqueda de sentido y por encima de su apariencia escuchamos y leemos el sentido que él nos comunica, en el texto literario la autoaparición de cada palabra en su sonoridad y la melodía del discurso también son relevantes para el contenido. Nace una peculiar tensión entre el sentido del discurso y la autopresentación de su figura. Cada miembro del discurso, cada palabra que se inserta en la unidad de la frase representa una unidad de sentido al evocar algo con su significación. Al moverse dentro de su propia unidad y no como mero medio para el presunto sentido discursivo, puede desplegarse la plurivocidad de su virtualidad expresiva. Se habla así de connotaciones que resuenan cuando una palabra aparece con su significado en un texto literario.

La palabra individual como portadora de su significado y como co-portadora del sentido discursivo sólo es un momento abstracto del discurso. Todo debe verse en el ámbito más amplio de la *sintaxis*. Tratándose de un texto literario, es una sintaxis que no es necesariamente ni tan sólo sintaxis de la gramática usual. Así como el orador se toma libertades sintácticas que el oyente le otorga porque sintoniza con todas las modulaciones y gesticulaciones del hablante, también el texto literario —con todos los matices que ostenta— posee sus propias libertades. Esas libertades se otorgan a la realidad sonora que refuerza el sentido del conjunto del texto. Es cierto que ya en el ámbito de la prosa ordinaria rige el supuesto de que un discurso no es un «escrito» ni una conferencia es una lección de clase, un *paper*. Pero esto es más válido aún para la literatura en el sentido eminente de la palabra. Lo literario supera la abstracción de lo escrito, y no sólo porque el texto sea legible, es decir, comprensible en su sentido. Un texto literario posee una estructura propia. Su presencia lingüística como texto exige una repetición de la letra original, pero sin recurrir a un lenguaje originario, sino iniciando un lenguaje nuevo e ideal. El entramado de las referencias de sentido nunca se agota del todo en las relaciones que existen entre los significados principales de las palabras. Justamente las relaciones anexas que no van ligadas a la teleología de sentido confieren su magnitud a la frase literaria. Tales relaciones no se darían si el conjunto del discurso se mantuviera en pie por sí solo, invitara a la quietud e impidiera al lector o al oyente a hacerse cada vez más oyente. Pero este hacerse oyente es siempre, como toda audición, un oír algo que entiende lo oído como sentido de un discurso.

Es difícil saber lo que es aquí causa y lo que es efecto: ¿éste aumento de volumen suspende la función comunicativa y la referencia del texto y lo convierte en un texto literario? ¿o sucede a la inversa: que la cancelación de la referencia a la realidad que caracteriza a un texto como producto literario, es decir, como automanifestación del lenguaje, hace aflorar la plenitud de sentido del discurso en todo su

volumen? Ambos extremos son insuperables, y el espacio que ocupen, desde la prosa artística hasta la *poésie pure,* dependerá de la diversa participación del fenómeno lingüístico en la totalidad de sentido.

Al final se ve lo complicado que es el ajuste del discurso a la unidad y el reajuste de sus elementos, esto es, de las palabras. Por ejemplo, cuando la palabra en su polivalencia no ofrece un sentido independiente. Llamamos a eso un *juego de palabras.* Ahora bien, no se puede negar que éste, muchas veces, alcanza la independencia únicamente cuando se utiliza como adorno del lenguaje que hace brillar el ingenio del hablante, pero supeditado totalmente al sentido del discurso. La consecuencia es que el sentido del discurso pierde de pronto su univocidad. Detrás de la unidad del fenómeno sonoro se advierte entonces la unidad oculta a de unos significados heterogéneos e incluso opuestos entre sí. Hegel habló a este propósito de instinto dialéctico del lenguaje, y Heráclito vio en el juego de palabras uno de los testigos más relevantes de su intuición básica según la cual los contrarios coinciden en el fondo. Pero éste es un modo de hablar filosófico. Se trata de rupturas de la relación semántica natural del discurso que son productivas para el pensamiento filosófico porque el lenguaje se ve así forzado a abandonar su significación objetiva inmediata y favorecer la aparición de los reflejos mentales. Las polivalencias en los juegos de palabras representan la forma más densa de lo especulativo, que se explicita en juicios contradictorios. La dialéctica es la representación de lo especulativo, como dice Hegel.

Pero la cuestión cambia por la siguiente razón: la función del juego de palabras no se compagina con la ambigüedad polivalente de la palabra poética. Las connotaciones que acompañan a un significado principal prestan al lenguaje su volumen literario, pero al supeditarse a la unidad de sentido del discurso y evocar otros significados como meras resonancias, los juegos de palabras no son simples juegos de ambigüedad o polivalencia que den origen al discurso literario; se confrontan en ellos unas unidades de sentido autónomas. El juego de palabras rebasa así la unidad del discurso y debe entenderse en una relación de sentido refleja y superior. Por eso nos irrita el uso de juegos de palabras y retruécanos cuando se reiteran, porque rompen la unidad del discurso. Difícilmente será eficaz la frase explosiva del juego de palabras en una canción o en un poema lírico, o sea, siempre que prevalece la conformación melódica del lenguaje. Muy diferente es, obviamente, el caso del discurso dramático, en el cual predomina la dialéctica de la escena. Piénsese en la *stijomythia* o en la autodestrucción del héroe que se constata en el juego de palabras con el nombre propio[98]. También es diferente el caso cuando el discurso poético no

98. Cf. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*: Neue philologische Untersuchungen 5 (Berlin 1929).

origina el flujo de la narración ni el desarrollo del canto ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras puede ejercer así una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Tal ocurre en la lírica hermética de Paul Celan. Pero hay que preguntarse también aquí si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo inefable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos de prosa, como *Igitur;* pero cuando forma orquestas enteras de constelaciones poéticas, apenas juega con palabras. Los versos de *Salut* aparecen ciertamente estratificados y llenan una expectativa de sentido en planos tan diversos como un brindis y un balance vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad de discurso como un único gesto melódico del lenguaje[99].

La *métafora* se presta a consideraciones similares. Hasta tal punto aparece en poesía ligada al juego de resonancias, sentidos verbales y sentido del discurso, que no destaca siquiera como metáfora. Porque la prosa carece aquí del discurso originario. Por eso la metáfora apenas ejerce una función en la propia prosa poética. Desaparece en cierto modo después de despertar la intuición espi-

99. El soneto de Mallarmé, al que agregó una paráfrasis informal, suena así:

| *Salut* | *Salutación* |
|---|---|
| Rien, cette écume, vierge vers<br>A ne désigner que la coupe;<br>Telle loin se noie une troupe<br>De sirènes mainte à l'envers. | Nada, esta espuma, verso inocente<br>para sugerir el borde de la copa;<br>lejos se baña un tropel<br>de sirenas, muchas al revés. |
| Nous naviguons, ô mes divers<br>Amis, moi déjà sur la poupe<br>Vous l'avant fastueux qui coupe<br>Le flot de foudres et d'hivers; | Navegamos, amigos<br>desiguales, yo ya en popa<br>vosotros a proa orgullosa que corta<br>la ola de rayos y tempestades. |
| Une ivresse belle m'engage<br>Sans craindre même son tangage<br>De porter debout ce salut | Una dulce embriaguez me hace<br>sin miedo a sus temblores<br>lanzar a pie firme este saludo |
| Solitude, récif, étoile<br>A n'importe ce qui valut<br>Le blanc souci de notre toile. | Soledad, arrecife, estrella<br>adondequiera que nos lleve<br>el blanco deseo de nuestra vela. |

P. Forget, el editor de *Text und Interpretation*, München, 1984, cita en p. 50 a U. Japp, *Hermeneutik*, München 1977, 80s. Japp disocia tres planos (apoyándose en Rastier); extrema el «análisis saturado», no traduce *salut* por saludo o salutación, sino por salvación (en referencia a *récif*) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto, ni es siquiera aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama «método sin verdad».

ritual, a cuyo servicio está. El área propia de la metáfora es más bien la retórica. En ella disfrutamos de la metáfora como metáfora. En la poética la teoría de la metáfora es algo tan secundario como la teoría del juego de palabras.

Esta digresión muestra lo estratificado y diferenciado que es el juego de sonido y sentido en el habla y en el escrito cuando se trata de literatura. Cabe preguntar cómo se puede reconducir el discurso mediador del intérprete a la realidad de los textos poéticos. La respuesta tiene que ser muy radical. A diferencia de otros textos, el texto literario no se interrumpe con el discurso mediador del intérprete, sino que se acompaña de su participación constante. Esto se puede constatar en la estructura de la temporalidad que compete a todo discurso. En todo caso, las categorías temporales que utilizamos en relación con el discurso y con el arte lingüístico ofrecen una dificultad peculiar. Se habla entonces de presencia e incluso, como decía yo antes, de autopresentación de la palabra poética. *Pero es una falacia el entender esa presencia desde el lenguaje de la metafísica, como actualización de «lo que está ahí dado», o desde el concepto de objetivabilidad. No es esa la actualidad que compete a la obra literaria, ni a ningún otro texto*. El lenguaje y la escritura se mantienen siempre en una referencia recíproca. No son, sino que significan, incluso cuando lo significado sólo existe en la palabra manifestada. El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer; es decir, no existe si no es comprendido.

La estructura temporal del hablar y el leer representa un campo poco explorado. La imposibilidad de aplicar el esquema puro de la sucesión al habla y a la lectura salta a la vista considerando que de ese modo no se describe la lectura, sino el deletreo. El que tiene que deletrear para leer es incapaz de leer. Algo similar hay que decir de la lectura en voz alta. Recitar bien significa transmitir a otro el juego entre significado y sonido, de suerte que el otro lo renueve y recree para sí y en sí. Se recita para otro y esto quiere decir que el recitador se dirige al otro. El recitador está relacionado con el otro. Dictar y recitar son actos «dialogales». Hasta el leer en voz alta para uno mismo es dialogal, porque debe compaginar en lo posible el fenómeno sonoro y la captación del sentido.

El arte del recitado tampoco es diferente en lo fundamental. Sólo que necesita de una técnica especial, porque los oyentes son gente anónima y el texto poético exige no obstante la concreción en cada oyente. Encontramos aquí algo análogo al deletreo en la lectura: la declamación mecánica: Declamar mecánicamente no es hablar, sino alinear fragmentos de sentido, uno detrás de otro. Un ejemplo claro es el de los niños que aprenden versos de memoria y los «recitan» para alegría de los padres. El experto o artista del recitado, en cambio,

hará presente una figura lingüística global, como el actor debe crear las palabras de su personaje como si las encontrara en el acto. El recitado no debe ser una serie de retazos de habla, sino un todo compuesto de sentido y sonido que «se tiene en pie». Por eso el hablante ideal no pude hacerse presente directamente a sí mismo, sino únicamente al texto, que debe llegar incluso a un ciego, incapaz de ver sus gestos. Dice Goethe en algún lugar: «No hay mayor ni más puro placer que no declamar, sino recitar un fragmento de Shakespeare con los ojos cerrados y en correcta voz natural»[100]. Cabe preguntar si la recitación es posible con ese tipo de textos poéticos; por ejemplo, cuando se trata de poesía reflexiva. Este problema surge también en la historia de la lírica. La lírica coral y lo cantable en general, que invita a sumarse, es algo totalmente distinto del tono elegíaco. La poesía reflexiva sólo parece posible en pura soledad.

En todo caso, el esquema de la sucesión está aquí fuera de lugar. Uno recuerda lo que en el aprendizaje de la prosodia latina se llama construir: el alumno de latín debe buscar el «verbo» y luego el sujeto y articular partiendo de ahí toda la masa verbal hasta lograr la confluencia repentina de elementos que parecían totalmente divergentes en su sentido. Aristóteles describe la congelación de un líquido cuando es agitado como un cambio repentino. Algo similar ocurre con la comprensión cuando los elementos verbales desordenados cristalizan en la unidad de sentido de un todo. El oír y el leer poseen la misma estructura temporal que el comprender, cuyo carácter circular es una de las constataciones más antiguas de la retórica y la hermenéutica.

Esto vale para todo tipo de audición y de lectura. En el caso de los textos literarios la situación es mucho más compleja. En ellos no se trata simplemente de recoger la información transmitida por el texto. No corremos impacientes, directamente a la búsqueda del sentido final para captar con él la totalidad de la comunicación. También aquí se da, sin duda, una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto. En el texto poético ocurre lo mismo que en la imagen artística. Conocemos relaciones de sentido, aunque quizá de modo vago y fragmentario; pero en ambos casos la referencia imitativa a la realidad queda en suspenso. El texto es lo único presente con su relación de sentido. Cuando leemos textos literarios, constantemente nos vemos remitidos a las relaciones de sentido y de sonido que articulan la estructura de la totalidad. Volvemos páginas atrás, leemos de nuevo, descubrimos nuevas relaciones y al final no está la conciencia segura de haber comprendido la cosa, con la cual uno deja ya el texto tras de sí. Ocurre a la inversa: ahondamos más cuantas más sean las referencias de sentido y sonido que entran en la con-

100. J. W. Goethe, *Shakespeare und kein Ende*, en *Sämtliche Werke* XIV, 757.

ciencia. No dejamos atrás el texto, sino que nos dejamos introducir en él. Nos quedamos dentro de él, al igual que el hablante está en las palabras que dice y no se mantiene a distancia como el que maneja herramientas, las toma y las deja. Por eso resulta desorientador hablar de manejo de palabras. Esa expresión no alcanza al lenguaje real sino que le trata como si utilizara el vocabulario de una lengua extranjera. Por eso, cuando se trata del lenguaje real, hay que limitar radicalmente las reglas y normas. Y esto es válido sobre todo para el texto literario. Este no es correcto por decir lo que todos dirían, sino que posee un nuevo criterio, que lo distingue como una obra de arte. Cada palabra «encaja» y parece casi insustituible, y en cierto grado lo es.

Fue Dilthey quien, continuando el idealismo romántico, dio aquí las primeras orientaciones. Frente al monopolio del pensamiento causal en su tiempo, dejó de lado la relación causa-efecto y habló de relación de efectos, una relación que existe entre éstos (sin perjuicio de que todos ellos tengan sus causas). Introdujo para ello el término «estructura», tan prestigiado posteriormente, y mostró cómo la comprensión de estructuras presenta necesariamente una forma circular. Partiendo de la audición musical, para la cual la música absoluta con su extrema a-conceptualidad es un ejemplo paradigmático por excluir toda teoría de la imitación, habló de conceptuación en un punto medio y abordó temáticamente la estructura temporal de la comprensión. En estética se habla en sentido análogo de construcción, tanto en referencia al texto literario como a un cuadro. El significado impreciso de construcción implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se ha ido formando en cierto modo desde dentro hasta alcanzar su propia figura y quizá sigue en evolución. Es evidente la necesidad de entender fenómenos de este tipo. La tarea es asumir lo que es una construcción, construir algo que no está «construido», y esto implica recuperar de nuevo todos los intentos de construcción. Mientras que la unidad del comprender y del leer se realiza en la lectura comprensiva y el fenómeno lingüístico queda en ella postergado, el texto literario ofrece siempre algo que actualiza distintas relaciones de sentido y sonido. Es la estructura temporal de la movilidad que llamamos permanencia lo que llena esa presencia y lo que el discurso mediador de la interpretación ha de abordar. Sin la disposición del receptor a ser «todo oídos» el texto poético no nos dice nada.

Para terminar, un ejemplo bien conocido puede servir de ilustración. Es el final del poema de Mörike *Auf eine Lampe*[101]. El verso dice: «Mas lo bello resplandece en sí mismo».

101. El poema de Mörike es:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.

El versículo fue objeto de un debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger. Nos interesa aquí únicamente como un caso ejemplar. En este verso aparece un grupo verbal de aparente trivialidad: *scheint es*. Se puede entender como «parecer», *dokei, videtur, il semble, it seems, pare*, etc. Esta interpretación prosaica de la expresión confiere un sentido y por eso encontró su defensor. Pero resulta que tal interpretación no cumple la ley del verso. Se puede demostrar que *scheint es* significa aquí «luce», *splender*. Basta aplicar un principio hermenéutico. En caso de conflicto rige el nexo más estrecho. La doble posibilidad de comprensión es siempre un conflicto; pero es evidente que lo bello se aplica aquí a una lámpara. Tal es el enunciado global del poema que es preciso comprender. Una lámpara que no alumbra porque cuelga vetusta y pasada de moda en un salón de lujo («¿quién se va a fijar?»), adquiere aquí su propio brillo porque es una obra de arte. Es indudable que el brillo se refiere aquí a la lámpara que luce aunque nadie la utilice.

Leo Spitzer ha analizado en un docto trabajo sobre este debate el género literario de tales poemas de objetos e indicado en forma convincente el lugar que ocupan en la historia de la literatura. Heidegger reivindicó por su parte, con razón, la relación conceptual de las palabras *schön* (bello) y *scheinen* (brillar, parecer) que resuena en la famosa expresión de Hegel sobre el brillo sensible de la idea. Pero hay también razones inmanentes. La acción combinada de sonido y significado de las palabras genera otra clara instancia de decisión. Dado que en este verso los sonidos sibilantes forman una trama consistente (was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst), o dado

Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünen Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

(De leve cordón colgada adornas,
bella lámpara, imperturbable,
el techo del salón lujoso casi olvidado.
En tu blanca piel de mármol, su borde
de hiedra en bronce verde áureo trenzado,
un tropel de niños danza en corro.
Qué delicioso todo. Risueño, pero envuelto
en suave hálito de seriedad.
Auténtica obra de arte. ¿Quién se va a fijar?
Mas lo bello resplandece en sí mismo).

El debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger, al que hago referencia a continuación, aparece documentado en Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*: Wissenschaftliche Reihe 4078 (1971), Zürich y Freiburg i. Br. 1955, 28-42.

que la modulación métrica del verso constituye la unidad melódica de la frase (hay un acento métrico sobre *schön ist*, *selig*, *scheint*, *in* y *selbst*), no hay lugar para una irrupción reflexiva como sería un prosaico *scheint es*. Significaría la irrupción de prosa coloquial en el lenguaje de un poema, una desviación del comprender poético que siempre nos amenaza a todos. Porque solemos hablar en prosa, como advierte el *monsieur Jourdain* de Molière para sorpresa suya. Precisamente esto ha llevado a la poesía actual a formas estilísticas de un hermetismo extremo que impiden la irrupción de la prosa. Aquí, en el poema de Mörike, ese desvío no queda muy lejos. El lenguaje de este poema se aproxima a veces a la prosa («¿quién se va a fijar?»). Ahora bien, la posición que ocupa este verso en el poema, la de su conclusión, le confiere un peso gnómico especial. Y el poema ilustra en efecto con su propio enunciado por qué el oro de este verso no es un «documento a la orden» o no remite a otra cosa, como un billete de banco o una información, sino que posee su propio valor. El brillo no es sólo algo que se comprende, sino que irradia al conjunto del esplendor de esta lámpara que cuelga inadvertida en un salón recatado y sólo luce en estos versos. El oído interior percibe aquí la correspondencia entre schön (bello) y *selig* (feliz), y entre *scheinen* y *selbst*... y el *selbst* con el que finaliza y enmudece el ritmo, hace resonar el callado movimiento en nuestro oído interior. Hace brillar en nuestro ojo interior el suave fluir de la luz que llamamos «brillar». De ese modo nuestra mente no sólo conoce lo que se dice sobre lo bello y lo que expresa la autonomía de la obra de arte, independientemente de cualquier relación de uso, sino que, nuestro oído oye y nuestra comprensión percibe el brillo de lo bello como su ser verdadero. El intérprete que aporta sus razones desaparece, y el texto habla.

25

# Destrucción y deconstrucción (1986)

Cuando Heidegger elevó el tema de la comprensión desde una metodología de las ciencias del espíritu a la condición de un existencial y fundamento de una ontología del «ser-ahí», la dimensión hermenéutica no representó ya un estrato superior en el estudio de la intencionalidad fenomenológica, estudio basado en la percepción directa, sino que hizo aflorar sobre una base europea y dentro de la orientación de la fenomenología lo que en la lógica anglosajona aparecía casi simultáneamente como el *linguistic turn*. En la forma originaria, husserliana y scheleriana de la investigación fenomenológica, el lenguaje habría quedado en la penumbra, a pesar del giro dado hacia el *Lebenswelt* («mundo de la vida»).

En la fenomenología se había repetido el abismal olvido lingüístico que ya caracterizó al idealismo transcendental y que pareció confirmarse en la desafortunada crítica de Herder al giro transcendental kantiano. El lenguaje no encontró un sitio de honor ni siquiera en la dialéctica y la lógica hegeliana. Por otra parte Hegel aludió alguna vez al instinto lógico del lenguaje, cuya anticipación especulativa del Absoluto dio origen a la obra genial de la *Lógica* hegeliana. En realidad, tras la germanización amanerada del lenguaje escolar de la metafísica por Kant, el aporte de Hegel al lenguaje de la filosofía fue de innegable relevancia. Hegel destacó la gran labor de Aristóteles en la formación del lenguaje y de los conceptos, y siguió su egregio ejemplo al intentar salvar en el lenguaje del concepto mucho del espíritu de su lengua materna. Esta circunstancia le ha acarreado el inconveniente de la intraducibilidad, una barrera que ha sido insalvable durante más de un siglo y que hoy sigue constituyendo un obstáculo difícil de franquear. Pero lo cierto es que tampoco Hegel otorgó al lenguaje un puesto central.

En Heidegger se repitió una irrupción parecida, aún más vigorosa, de impulso lingüístico originario en la esfera del pensamiento. A ello contribuyó su recurso a la originariedad del lenguaje filosófico griego.

El «lenguaje» cobró así virulencia con toda la fuerza intuitiva de sus raíces vitales y penetró en el sutil artificio descriptivo de la fenomenología husserliana. Era inevitable que el lenguaje mismo se convirtiera en objeto de su autocomprensión filosófica. Cuando ya en 1920, como yo mismo puedo atestiguar, desde una cátedra alemana, un joven pensador: Heidegger, empezó a meditar sobre qué significase «mundear», aquello fue un allanamiento del lenguaje escolar de la metafísica, un lenguaje sólido, pero enteramente alejado ya de sus orígenes. Y significó a la vez un acontecimiento lingüístico y el logro de una comprensión más profunda del lenguaje mismo. La atención que dedicó el idealismo alemán al fenómeno del lenguaje desde Humboldt, los hermanos Grimm, Schleiermacher, los Schlegel y por último Dilthey, y que dio un impulso insospechado a la nueva lingüística, sobre todo al lenguaje comparado, quedó siempre en el marco de la filosofía de la identidad. La identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de pensamiento y ser, de naturaleza y espíritu se mantuvo hasta la filosofía de las formas simbólicas[102] inclusive, entre las que destaca el lenguaje. La última culminación de la obra sintética de la dialéctica hegeliana, a través de todas las contradicciones y diferenciaciones imaginables, restablecía la identidad y elevaba la idea aristotélica primigenia del *noesis noeseos* a su más pura perfección. Así lo formuló de modo llamativo el párrafo final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. Como si la historia del espíritu hubiera enfocado toda su labor hacia la única meta: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, concluye Hegel evocando un verso de Virgilio.

Para el nuevo pensamiento posmetafísico de nuestro siglo, el hecho de que la mediación dialéctica al estilo de Hegel hubiera realizado ya a su modo la superación del subjetivismo moderno fue en efecto un desafío constante. El concepto hegeliano de espíritu objetivo da un testimonio elocuente a este respecto. Incluso la crítica de raíz religiosa que supuso el lema kiergegaardiano «o lo uno o lo otro» al «esto y lo otro» de la autosuperación dialéctica de todas las tesis, pudo quedar absorbida en la mediación total de la dialéctica. La crítica de Heidegger al concepto de conciencia, que delató mediante una radical «destrucción ontológica», todo el idealismo de la conciencia como una enajenación del pensamiento griego y que afecta de lleno a la fenomenología de Husserl revestida de neokantismo, tampoco supuso una ruptura total. Lo que se presentó como ontología fundamental del «ser-ahí» no pudo superar, a pesar de todos los análisis temporales sobre el carácter de «preocupación» del estar ahí, su autorreferencia y por ende el puesto central de la autoconciencia. Por eso no pudo producir una verdadera liberación de la inmanencia de la conciencia de cuño husserliano.

102. E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen* I. *Die Sprache*, Berlin 1923.

Heidegger se percató de esto muy pronto y asumió los riesgos del pensamiento radical de Nietzsche, sin encontrar otros caminos que los *Holzwege* (Sendas perdidas), que tras la vuelta llevaban a lo inviable. ¿Fue sólo el lenguaje de la metafísica lo que mantuvo este hechizo paralizante del idealismo transcendental? Heidegger extrajo la última consecuencia de su crítica al vacío ontológico de la conciencia y la autoconciencia abandonando la idea metafísica de fundamentación. No obstante, esta vuelta y este abandono siguió siendo una lucha permanente con la metafísica. Para preparar su superación era preciso no sólo poner en evidencia el subjetivismo moderno desmontando sus conceptos indemostrados, sino rescatar a la luz del concepto como elemento positivo, la experiencia primigenia griega del ser por encima del auge y del dominio de la metafísica occidental. La regresión de Heidegger desde el concepto de *physis* en Aristóteles a la experiencia del ser en los inicios presocráticos fue en realidad un extravío aventurero. Es cierto que Heidegger tuvo siempre presente el objetivo último, aunque muy vago todavía: repensar el inicio, lo inicial. Aproximarse al inicio significa siempre percatarse de otras posibilidades abiertas desandando el camino recorrido. El que se sitúa en el comienzo debe elegir el camino, y si se regresa al comienzo, advierte que desde el punto de partida podía haber elegido otras sendas; así, el pensamiento oriental recorrió otros caminos. Quizás esto último ocurrió al margen de la libre elección, al igual que la opción occidental. Quizás obedeció a la ausencia de una construcción gramatical de sujeto y objeto que guiase al pensamiento oriental hacia la metafísica de substancia y accidente. Por eso no sorprende que el regreso de Heidegger al comienzo le hiciera sentir algo de la fascinación del pensamiento oriental y que intentara adentrarse en él —en vano— con ayuda de visitantes japoneses y chinos. No es fácil sondear las lenguas, sobre todo la base común a todas las lenguas del propio círculo cultural. En realidad no es posible dar con el comienzo ni siquiera en la historia de los propios orígenes. El comienzo retrocede siempre hacia lo incierto, como le ocurre al paseante costero en la célebre descripción que hace Thomas Mann de la regresión en el tiempo en *La montaña mágica:* detrás del último promontorio aparece siempre otro nuevo en una situación interminable. Heidegger creyó topar sucesivamente con la experiencia inicial del ser, con testimonios de la correlación entre desvelamiento y ocultación, en Anaximandro, en Heráclito, en Parménides y de nuevo en Heráclito. En Anaximandro cree encontrar la presencia misma y la permanencia de su ser, en Parménides el corazón sin latidos de la *aletheia,* en Heráclito la *physis* que gusta de ocultarse. Pero todo esto, aun siendo válido como indicación de las palabras que apuntan a lo intemporal, no lo es para el discurso, es decir, para la autointerpretación del pensamiento que encontramos en los textos pri-

mitivos. Heidegger sólo pudo reconocer su propia visión del ser en el nombre, en la fuerza nominativa de las palabras y en sus laberintos intransitables como vetas de oro: este «ser» no es el ser del ente. Al final resultó siempre que tales textos no eran el último promontorio que daba acceso a la visión directa del ser.

Estaba escrito —digamos así— que Heidegger, por esta vía de sus prospecciones en la roca primigenia de las palabras, tropezara con la figura postrera de Nietzsche, cuyo extremismo había osado la autodestrucción de toda metafísica, de toda verdad y de todo conocimiento de la verdad. El aparato conceptual de Nietzsche no le podía satisfacer, aunque aplaudió su desencantamiento de la dialéctica —«de Hegel y de los otros Schleiermacher»— y aunque la visión de la filosofía en el período trágico de los griegos pudiera confirmarle en la idea de ver en la filosofía algo diferente a esa metafísica de un mundo verdadero detrás del mundo aparente. Todo esto pudo hacer que Heidegger tuviera por breve tiempo a Nietzsche como compañero de viaje. «Tantos siglos sin un dios nuevo...» fue el lema de su recepción de Nietzsche.

Pero ¿qué sabe Heidegger de un dios nuevo? ¿lo barrunta y le falta sólo el lenguaje para invocarlo? ¿le tiene hechizado el lenguaje de la metafísica? Pese a su insondabilidad previa, el lenguaje no es el destierro de Babilonia del espíritu. Asimismo, la confusión babélica de las lenguas no significa sólo que la variedad de las familias lingüísticas y de los idiomas sea producto del orgullo humano, como supone la tradición bíblica. Esa variedad expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro y que crea permanentemente la confusión. Pero eso encierra también la posibilidad de la superación. Porque el lenguaje es diálogo. Es preciso buscar la palabra y se puede encontrar la palabra que alcance al otro, se puede incluso aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro. Todo esto puede hacerlo el lenguaje como lenguaje.

Es cierto que el nexo que se crea en forma de lenguaje para entenderse está entretejido sustancialmente de cháchara, que es la apariencia del hablar y hace de la conversación un intercambio de palabras vacías. Lacan ha dicho con razón que la palabra que no va dirigida a otro es una palabra huera. Es lo que constituye el primado de la conversación, que se desenvuelve entre pregunta y respuesta y construye así el lenguaje común. Hay una conocida experiencia en el diálogo de personas que hablan dos idiomas distintos, pero pueden entenderse medianamente: sobre esta base no se puede sostener una conversación, sino que se libra en realidad una larga lucha hasta que ambos terminan hablando una de las dos lenguas, aunque uno de ellos bastante mal. Es una experiencia que puede hacer cualquiera. El fenómeno encierra una sugerencia sig-

nificativa. No se da sólo entre hablantes de distintos idiomas, sino igualmente en la adaptación recíproca de las partes en cada conversación sostenida en la misma lengua. Sólo la respuesta real o posible hace que una palabra sea tal.

En este mismo plano de experiencia ocurre que toda retórica, precisamente por no permitir un intercambio constante de pregunta y respuesta, de discurso y réplica, incluye siempre añadidos de palabras vacías que conocemos como muletillas o frases hechas. Algo similar nos ocurre en el intento de comprender algo mientras lo oímos o leemos. En tales casos la realización del significado depende de ciertas intenciones vacías, como mostró especialmente Husserl.

Esto debe ser objeto de ulterior reflexión si queremos dar un sentido al lenguaje de la metafísica. No me refiero al lenguaje en que se creó antaño la metafísica, el lenguaje filosófico de los griegos. Me refiero a que las lenguas vivas de las actuales comunidades lingüísticas comportan ciertos caracteres conceptuales que proceden de este lenguaje originario de la metafísica. Llamamos a eso, en el ámbito científico y filosófico, el papel de la terminología. Pero si en las ciencias naturales matemáticas —sobre todo en las experimentales— la adopción de denominaciones es un acto convencional que sirve para designar todos los fenómenos accesibles y no establece ninguna relación semántica entre el término internacionalmente adoptado y los usos lingüísticos de los idiomas nacionales —¿quién se acuerda del gran investigador Volta cuando oye la palabra «voltio»?—, en el caso de la filosofía no ocurre lo mismo. No hay aquí un plano de experiencia accesible a todos, controlable, designado por términos acordados. Los términos que se acuñan en el campo de la filosofía se articulan siempre en la lengua hablada de la que proceden. La conceptuación supone también aquí la restricción de la posible polivalencia de una palabra, para darle un significado preciso; pero tales palabras conceptuales nunca se desligan totalmente del campo semántico en el que poseen todo su significado. El desligar del todo una palabra de su contexto para insertarla *(horismos)* en un contenido preciso que la convierte en palabra conceptual corre el riesgo de vaciarla de sentido. Así la formación de un concepto metafísico fundamental como el de *ousía* nunca es plenamente canjeable sin tener presente a la vez el sentido de la palabra griega en su plena acepción. Por eso ha contribuido mucho a la comprensión del concepto griego de ser el saber que la palabra *ousía* significó primariamente la propiedad rural y que de ahí deriva el sentido conceptual de «ser» como presencia o lo presente. Este ejemplo muestra que no se da un lenguaje de la metafísica, sino la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente. Esa acuñación conceptual puede crear una tradición constante, como es el caso de la lógica y la ontología de Aristóteles, e introducir en con-

secuencia una alienación que empieza muy pronto, continúa con la cultura helenística traducida al latín y que forma después nuevamente un lenguaje escolástico con la acogida de la versión latina en los idiomas nacionales actuales, un lenguaje en el que el concepto va perdiendo más y más el sentido original derivado de la experiencia del ser.

Se plantea así la tarea de una destrucción de los conceptos de la metafísica. Tal es el único sentido aceptable de la expresión «lenguaje de la metafísica»: la conceptualidad formada en su historia. La tarea de una destrucción de la conceptualidad deformada de la metafísica, que prosigue en el pensamiento actual, fue abordada por Heidegger en sus primeros años de docencia. La reconducción pensante de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje que ha de buscarse en ellas, reconducción llevada a cabo por Heidegger con increíble vigor, dio nueva vida al pensamiento griego y a su capacidad para interpelarnos. Tal fue la genialidad de Heidegger. El intentó incluso retrotraer las palabras a su sentido literal ya desaparecido, no vigente, y a extraer consecuencias conceptuales de este sentido etimológico. Es significativo que el Heidegger tardío hable a este respecto de «palabras primordiales» que expresan la experiencia griega del mundo mejor que las teorías y principios de los primeros textos griegos.

Heidegger no fue el primero en percatarse de la deformación que se produjo en el lenguaje escolástico de la metafísica. Fue ya una aspiración del idealismo alemán desde Fichte y sobre todo desde Hegel el disolver y fluidificar la ontología griega de la substancia y sus conceptos mediante el proceso dialéctico del pensamiento. Hubo también precursores incluso dentro del latín escolástico, especialmente cuando a las obras latinas se agregaba la palabra viva de la predicación en lengua vernácula, como es el caso del maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa, y también de las especulaciones de Jakob Böhme. Pero éstos fueron personajes secundarios de la tradición metafísica. Cuando Fichte escribe *Tathandlung* (acción) en lugar de *Tatsache* (hecho), anticipa en el fondo los neologismos provocativos de Heidegger, que gusta de invertir el sentido de las palabras; por ejemplo, entendió por *Entfernung* (a-lejamiento) la aproximación, o tomó la frase *was heisst denken?* (¿qué significa pensar?) por *was befiehlt uns zu denken?* (¿qué nos obliga a pensar?); o tradujo *Nichts ist ohne Grund* (nada hay sin fundamento) como un enunciado sobre la nada en cuanto carente de fundamento: esfuerzos violentos de alguien que nada contra corriente.

Pero en el idealismo alemán no fue tanto la acuñación de palabras y la recuperación de significados literales lo que contribuyó a disolver la figura tradicional de los conceptos metafísicos cuanto la aproximación de los principios a su dimensión opuesta y contradictoria. La

dialéctica consiste desde antiguo en llevar los antagonismos inmanentes a su extremo contradictorio, y si la defensa de dos enunciados contrapuestos no tiene un sentido meramente negativo, sino que apunta a la unificación de lo contradictorio, se alcanza en cierto modo la posibilidad extrema que capacita al pensamiento metafísico, esto es, orientado en unos conceptos originariamente griegos, para el conocimiento del absoluto. Pero la vida es libertad y espíritu. La consecuencia interna de esa dialéctica en la que Hegel vio el ideal de la demostración filosófica, le permite en efecto superar la subjetividad del sujeto y concebir el espíritu como espíritu objetivo, según queda indicado. Pero en su resultado ontológico este movimiento acaba de nuevo en la presencia absoluta del espíritu ante sí mismo, como dice la conclusión de la *Enciclopedia* hegeliana. Por eso Heidegger sostuvo un debate permanente y tenso con la seducción de la dialéctica que, en lugar de la destrucción de los conceptos griegos, supuso su prolongación en conceptos dialécticos aplicados al espíritu y a la libertad, domesticando en cierto modo el propio pensamiento.

No podemos analizar aquí cómo Heidegger, partiendo de su intención fundamental, mantuvo y superó en su pensamiento tardío la obra de derribo de sus comienzos. De ello da testimonio el estilo sibilino de sus últimos escritos. El era plenamente consciente de la penuria lingüística suya y nuestra. Además de sus propios intentos por abandonar «el lenguaje de la metafísica» con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, y que han sido transitados, para franquear una vía frente a la autodomesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación. Yo mismo intenté seguir esta vía en mi hermenéutica filosófica. El otro camino es el de la deconstrucción, estudiada por Derrida. No se trata aquí de rescatar el sentido desaparecido en la viveza de la conversación. El entramado de las relaciones de sentido que subyacen en el habla y, por tanto, el concepto ontológico de *écriture* —en lugar de la cháchara o la conversación— debe disolver la unidad de sentido y llevarse a cabo, así, la verdadera ruptura de la metafísica.

En el ámbito de esta tensión se producen los más peculiares cambios de acento. Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y grandes grupos de coexistencia interhumana. Según el deconstructivismo, en cambio, a Heidegger le falta radicalidad en el extremo contrario cuando pregunta por el sentido del ser y se mantiene así en un sentido interrogativo que no admite una respuesta razonable. Derrida opone a la pregunta por el sentido del ser la diferencia primaria,

y ve en Nietzsche una figura más radical frente a la pretensión metafísicamente modulada del pensamiento heideggeriano. Ve a Heidegger situado aún en la línea del logocentrismo, al que él contrapone el lema del sentido siempre inconexo y descentrado que hace saltar en pedazos la reunión en una unidad, y que él llama *écriture*. Está claro que Nietzsche traza aquí el punto crítico.

Para una confrontación y examen de las perspectivas que se abren a las dos vías descritas que dejan atrás la dialéctica, se podrán debatir por ejemplo, en el caso de Nietzsche, las posibilidades que se ofrecen a un pensamiento que no puede continuar ya la metafísica.

Cuando yo llamo dialéctica a la situación inicial desde la que Heidegger intenta recorrer su camino de vuelta, no lo hago por la razón externa de que Hegel hubiera efectuado su síntesis secular del legado de la metafísica mediante una dialéctica especulativa que pretendía recoger toda la verdad del comienzo griego. Lo hago sobre todo porque Heidegger fue realmente el que no se quedó dentro de las modificaciones y perpetuaciones del legado de la metafísica llevadas a cabo por el neokantismo de Marburgo y por el revestimiento neokantiano de la fenomenología por parte de Husserl. Lo que él buscó como superación de la metafísica no se agotó en el gesto de protesta de la izquierda hegeliana ni de figuras como Kierkegaard y Nietzsche. El acometió esta tarea con el duro trabajo del concepto aprendido en Aristóteles. Dialéctica significa, pues, en mi contexto el amplio conjunto de la tradición occidental de la metafísica, tanto lo «lógico» en sentido hegeliano como el *logos* del pensamiento griego, que marcó ya los primeros pasos de la filosofía occidental. En este sentido el intento de Heidegger de renovar la pregunta por el ser o, más exactamente, de formularla por primera vez en sentido no metafísico, por tanto, lo que él llamó «el paso atrás», fue un distanciamiento de la dialéctica.

El giro hermenéutico hacia la conversación que yo he ensayado va en el mismo sentido y no se limita a retroceder, detrás de la dialéctica del idealismo alemán, a la dialéctica platónica, sino que apunta por detrás de este giro socrático-dialogal a su presupuesto: la *anamnesis* buscada y suscitada en los *logoi*. Esta evocación tomada del mito, pero pensada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino siempre la del «espíritu capaz de unirnos» a nosotros, que «somos una conversación». Pero estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro. Cuando Heidegger no piensa ya el concepto metafísico de esencia como presencia de lo presente, sino que lee la palabra *Wesen* (esencia) como verbo, como palabra temporal, «temporalmente», entonces entiende el *Wesen* (esencia) como *An-wesen*, en un sentido que parece afín a *Verwesen* («regir», administrar). Pero esto significa que Heidegger,

como hace en su artículo sobre Anaximandro, somete la *Weile* (permanencia) a la experiencia griega original del tiempo. De ese modo explora las raíces de la metafísica y su horizonte cuando pregunta por el ser. El propio Heidegger ha recordado que la frase citada por Sartre «la esencia del ser-ahí es su existencia» se malentiende al no tenerse en cuenta que la palabra *Wesen* (esencia) aparece entrecomillada. No se trata, pues, del concepto de *Essenz* (esencia) que en tanto que *Wesen* haya de preceder a la existencia, al hecho; pero tampoco se trata de la inversión sartriana de esta relación, como si la existencia precediera a la *Essenz* (esencia). Ahora bien, yo entiendo que Heidegger, cuando pregunta por el sentido del ser, tampoco piensa el «sentido» en la línea de la metafísica y de su concepto de esencia, sino como sentido interrogativo que no espera una determinada respuesta, sino que sugiere una dirección del preguntar.

«El sentido es sentido direccional», he afirmado alguna vez, y Heidegger utilizó durante cierto tiempo un arcaísmo ortográfico escribiendo la palabra *Sein* como *Seyn* para subrayar su carácter verbal. De modo análogo deber verse mi intento de eliminar el lastre de la ontología de la substancia partiendo de la conversación y del lenguaje común en ella buscado y que en ella se forma, en el que la lógica de pregunta y respuesta resulta determinante. Ella abre una dimensión de entendimiento que transciende los esquemas fijados lingüísticamente y, por tanto, la síntesis omnicomprensiva en el sentido de la autocomprensión monológica de la dialéctica. Es cierto que la dialéctica idealista no niega su origen en la estructura especulativa del lenguaje, como expuse en la tercera parte de *Verdad y método* I; pero cuando Hegel ajusta la dialéctica a un concepto de ciencia y de método, encubre en realidad su procedencia, su origen en el lenguaje. La hermenéutica filosófica tiene así en cuenta la referencia a la unidad dual especulativa que se da entre lo dicho y lo no dicho, que precede en realidad a la tensión dialéctica de lo contradictorio y su superación en un nuevo enunciado. Creo que es un claro error el convertir en un supersujeto el papel que yo he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Forget. Eso no encuentra en *Verdad y método* base alguna. Cuando se habla en esta obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, hasta un proceso natural)[103]. El diálogo socrático de signo platónico es sin duda un género muy especial de conversación

103. Cf. I, 567s.

que uno conduce y el otro tiene que seguir, quiera o no; pero es modelo de cualquier diálogo, porque en él no se refutan las palabras, sino el alma del otro. El diálogo socrático no es ningún juego exotérico de disfraces para ocultar un saber más hondo, sino el verdadero acto de *anamnesis,* del recuerdo pensante, el único posible para el alma caída en la finitud de lo corpóreo y que se realiza como conversación. Este es el sentido de la unidad especulativa que se cumple en la virtualidad de la palabra: ésta no es una palabra concreta ni un enunciado formulado con precisión, sino que rebasa todo lo enunciable.

La dimensión interrogativa en la que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código que se intenta descifrar. Es cierto que ese código descifrado subyace en toda escritura y lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En eso estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero creo que yo voy más allá de la deconstrucción de Derrida, porque las palabras sólo existen en la conversación, y las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta.

Es evidente que el principio de deconstrucción persigue lo mismo, ya que también Derrida intenta superar un ámbito de sentido metafísico que subsume las palabras y los significados verbales en el acto que él llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora. De este modo Derrida ataca el concepto metafísico de *logos* y lenguaje del logocentrismo, que afectaría incluso a la cuestión de ser en Heidegger como pregunta por el sentido del ser. Se trata de un Heidegger extraño, reinterpretado de cara a Husserl, como si el habla consistiera siempre en enunciados a modo de juicio. En este sentido es cierto que la infatigable constitución del sentido a la que se dedica la investigación fenomenológica y que se realiza en el acto de pensar como cumplimiento de una intención de la conciencia, significa «presencia». La voz notificante *(la voix)* está referida en cierto modo a la presencia de lo pensado en el pensamiento. La verdad es que también la labor de Husserl en favor de una filosofía honesta incluye la experiencia y la conciencia del tiempo previo a toda «presencia» y a toda constitución incluso de validez supratemporal. Pero el problema del tiempo en el pensamiento de Husserl resulta insoluble porque éste retiene el concepto griego de ser que ya Agustín había descalificado en el fondo con el enigma que representa el ser del tiempo, que «ahora» es y a la vez no es, por expresarlo con Hegel.

Por eso Derrida, al igual que Heidegger, profundiza en la misteriosa variedad que existe en la palabra y en sus significados, en el potencial incierto de sus diferenciaciones semánticas. Cuando Heidegger se retrotrae de la frase y el enunciado a la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases, sobrepasa en cierto modo toda la dimensión

de las frases formadas con palabras y de los contrastes y oposiciones. En una línea semejante, Derrida parece seguir las huellas, que sólo se dan en su lectura. Ha intentado especialmente inferir del análisis del tiempo en Aristóteles que «el tiempo» aparece ante el ser como *différance*. Pero como lee a Heidegger desde Husserl, toma el recurso ala conceptualidad husserliana que se deja sentir en *Ser y tiempo* y en su autodescripción transcendental, como prueba del logocentrismo de Heidegger; y cuando yo no sólo considero el diálogo, sino la poesía y su aparición en el oído interior como la verdadera realidad del lenguaje, Derrida habla para esto, justo de «fonocentrismo». Como si el habla o la voz sólo tuviera presencia aun para la conciencia reflexiva más estricta en su realización y no fuese más bien su desaparición misma. No es ningún argumento baladí, sino la evocación de lo que le ocurre a todo hablante o a todo pensante, el señalar que éste no es consciente de sí mismo justamente porque «está pensando».

La crítica de Derrida a la interpretación de Nietzsche por Heidegger —interpretación que a mí me convenció— puede servir quizá de ilustración a la problemática abierta que nos tiene ocupados. Está por un lado la desconcertante riqueza polifacética y el incesante juego de disfraces que parecen disipar las audacias mentales de Nietzsche en una variedad inaprehensible, y por el otro la pregunta que se le puede formular: qué significa el juego de esta audacia. No es cierto que el propio Nietzsche tuviera presente la unidad en la dispersión ni que hubiera traducido en conceptos el nexo interno entre el principio fundamental de la voluntad de poder y el mensaje meridiano del eterno retorno de lo idéntico. Y si yo no entiendo mal a Heidegger, eso es precisamente lo que Nietzsche no hizo, y las metáforas de sus últimas visiones aparecen como facetas brillantes detrás de las cuales no hay una realidad unívoca. Esta sería, según Heidegger, la posición final de Nietzsche, en la que se olvida y se pierde la pregunta por el ser. Así, la era tecnológica en la que el nihilismo alcanza su perfección, significa de hecho, según el mismo Heidegger, el eterno retorno de lo idéntico. No creo que el pensar esto, el asimilar a Nietzsche por la vía conceptual, sea una especie de recaída en la metafísica y su esquema ontológico, culminando en el concepto de esencia. De ser así, los caminos de Heidegger, que buscan una «esencia» de estructura radicalmente distinta, temporal, no se perderían una y otra vez en lo inefable. El diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor... especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final.

# V
# Anexos

# 26
# Hermenéutica (1969)

Partiendo del supuesto de que el período entre 1955 y 1965 constituye una unidad cuyo elemento específico habrá que definir, conviene ante todo distinguir este espacio de tiempo frente a la década anterior, que se caracterizó por una especie de necesidad de recuperación: tenía que superar el estrangulamiento que había privado al pensamiento, en todos los países, de las influencias próximas por el corte de la segunda guerra mundial y sus antecedentes. Mientras que la comunicación con la filosofía sigue aún hoy impedida en los países del bloque oriental por múltiples causas, en la Europa central fue muy fuerte la influencia, sobre todo, del pensamiento francés y angloamericano desde la terminación de la guerra, con un desplazamiento temporal, frecuente en la filosofía, desde un área lingüística a otra; y a la inversa, la filosofía fenomenológica y existencialista pasó de Alemania a Francia, Italia, etc., y más tarde a América. Sartre y Merleau-Ponty, Whitehead, Russel y Wittgenstein, Husserl y Heidegger intercambiaron lugares de recepción y constituyeron una base para nuevas corrientes que se han hecho notar en los últimos diez años. Una de ellas es sin duda la hermenéutica.

Antes, en el romanticismo alemán, la hermenéutica se había orientado hacia las cuestiones centrales de la filosofía por obra de Schleiermacher. Este, inspirado en la filosofía del diálogo, anticipada sobre todo por Friedrich Schlegel, parte del significado metafísico de la individualidad y de su tendencia a lo infinito. En conexión con él, la hermenéutica adquirió con Wilhelm Dilthey su carácter filosófico. En 1966 se publicó por primera vez, entre los materiales diltheyanos sobre la vida de Schleiermacher reunidos en un segundo volumen, el gran estudio del joven Dilthey sobre la hermenéutica[1], estudio del que sólo conocíamos algunos fragmentos gracias al ensayo académico de 1900. Ese estudio muestra entre otras cosas cómo las raíces de la problemática

1. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers* II, 2, Berlin 1966.

filosófica de la hermenéutica están en el idealismo alemán; pero no sólo en la idea dialéctica de Schleiermacher sobre la comprensión como acción recíproca de subjetividad y objetividad, de individualidad e identidad, sino sobre todo en la crítica de Fichte al concepto dogmático de sustancia y en las posibilidades que alumbró para pensar el concepto de «fuerza histórica», como también en el tránsito hegeliano del espíritu «subjetivo» al espíritu «objetivo». Dilthey supo ver la relevancia pionera de la *Historik* de Droysen para la metodología de las ciencias del espíritu, al aprovechar el legado idealista para una autocomprensión adecuada del método histórico. La herencia de esta hermenéutica idealista sigue viva hasta hoy. Debemos una exposición sistemática excelente de la misma y de su desarrollo reciente al historiador del derecho Emilio Betti, cuyo manifiesto hermenéutico[2] en alemán recoge la suma de esta tradición (cf. Betti[3]) y encontró su expresión sistemática en una obra extensa[4].

Sin embargo, la dimensión de teoría de la ciencia en la que se utilizó el pensamiento idealista para la hermenéutica desde Dilthey a Betti aparece hoy radicalmente sobrepasada. Ya Schleiermacher había señalado la conexión interna entre lenguaje, comprensión e interpretación, y disuelto la tradicional vinculación del tema hermenéutico a «manifestaciones vitales fijadas por escrito» (Dilthey), para dar su rango hermenéutico al diálogo vivo. Pero el angostamiento epistemológico que sufrió de nuevo la hermenéutica en el siglo XIX dejó también aflorar las dificultades internas en el idealismo. Cómo la hermenéutica jurídica, que reclama una función creadora de derecho, debiera conectarse con el método hermenéutico de las ciencias del espíritu resultaba tan oscuro como el sentido reproductivo de la interpretación que tan importante papel desempeña en el teatro y en la música. Ambos extremos apuntan más allá de la problemática inherente a la teoría de la ciencia. Esto alcanza también a la teología. Pues si bien la hermenéutica teológica no recaba ninguna otra fuente de inspiración o de revelación para el acto de comprensión de la Biblia, el proceso kerigmático de interpretación tal como se efectúa en la predicación o en el cuidado pastoral individual no se puede desconectar como fenómeno hermenéutico ni reducir a la problemática científica de la teología. De ese modo hubo que indagar ya la necesidad de abordar la unidad del problema hermenéutico más allá de la dimensión de teoría de la ciencia, y analizar el fenómeno de la comprensión y la interpretación en un sentido más originario. Pero entonces era pre-

2. E. Betti, *Hermeneutisches Manifest Zur Grundlegung der allgemeinen Auslegungslehre*, en *Festschirft für E. Rabl* II, Tübingen 1954.

3. Cf. mi reseña *Emilio Betti und das idealistische Erbe:* Quaderni Fiorentini 7 (1978) 5-12.

4. E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, (2 vols.), Milano 1955.

ciso también remontarse más allá de la ampliación universal de la hermenéutica por Schleiermacher y de su fundamentación en la unidad de pensamiento y lenguaje. Porque había que abarcar sobre todo la hermenéutica jurídica, que antaño estuvo relacionada estrechamente con la hermenéutica teológica porque ambas incluyen la «interpretación» y la aplicación, es decir, la adaptación de algo normativo al caso particular.

No basta con distinguir entre la fundamentación teórica de la interpretación y la faceta de su aplicación práctica. La hermenéutica como «arte» pertenece al ámbito de la *scientia practica,* y la cuestión es saber si la *scientia practica* significa la mera aplicación de la ciencia a la praxis como presupone Husserl cuando sabe rechazar la traducción de las leyes lógicas a normas del recto pensar, mostrando su sentido teórico fundamental. Ni la ciencia que busca lo que es siempre y de suyo, ni el arte, cuyo saber versa sobre la creación de objetos, tienen el carácter específico de saber que es decisivo para la *scientia practica,* y cuyo carácter normativo no es de naturaleza teórica ni técnica. Esto resulta claro en el plano de la hermenéutica jurídica, donde la búsqueda del juicio justo no es una mera subsunción del caso particular en algo general (las cláusulas de la ley), sino que la búsqueda de las cláusulas *rectas* se basa en una decisión propia creativa, complementaria o perfeccionadora del derecho. Algo similiar cabe decir de la misión kerigmática del pastor de almas: el bagaje teológico no le basta para ejercer el ministerio. Sería un error, no obstante, creer que estas decisiones que la ciencia teórica no puede arrebatar al juez o al pastor de almas, quedan a merced de unas determinaciones irracionales. Es preciso definir más exactamente el sentido de la razón en tales decisiones.

Esto —y no un puro irracionalismo— es el aporte que hizo la filosofía de la existencia: la decisión, la elección o como se quiera llamar este momento de todo juicio, como un modo de conocimiento racional. Jaspers[5] formuló el carácter racional de este saber con la idea de una elucidación de la existencia que arranca de las situaciones límite, en las que la ciencia como saber apodíctico deja al hombre solo. Para describir este fenómeno se siguió utilizando el concepto de saber propio de la ciencia, y en este sentido Heidegger fue más radical cuando tomó el concepto de situación límite como punto de partida de un giro ontológico. Frente al concepto óntico de lo subsistente, implícito en la ciencia y partiendo del concepto de lo disponible y utilizable propio del dominio práctico-técnico del mundo, definió la estructura ontológica del «ser ahí» humano como «comprensión del ser», es decir, recurriendo a la verdadera acción clarificadora de la

5. K. Jaspers, *Philosophie* (3 vols.), Berlin 1932, e Id., *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen,* Groningen 1935.

razón. De ese modo el concepto de hermenéutica adoptado por Dilthey, o sea, el arte de comprender estructuras de sentido, se convirtió en la paradoja de una «hermenéutica de la facticidad». Esta comportaba una crítica ontológica de los conceptos tradicionales de norma, especialmente el concepto de valor (Rickert, Scheler) y el concepto «platónico» de significado unívoco e ideal (Husserl). El ser en sí que, una vez excluida la interpretación psicológica, se atribuyó a la esfera de lo normativo en lógica y en ética, era ontológicamente hablando mera «subsistencia» carente de todo fundamento, de no presuponer, como el joven Scheler, una fundamentación basada en la teología de la creación que pudiera servir de base al concepto de valor, de bien y de un orden de valores y de bienes.

Heidegger trasladó así la hermenéutica desde la problemática de los fundamentos de las ciencias del espíritu al centro de la filosofía misma. La paradoja de una hermenéutica de la facticidad contenía a nivel ontológico la crítica al concepto de conciencia, de objeto, de hecho y de esencia, de juicio y de valor. La radicalidad de este enfoque dio su impulso revolucionario a la obra *Ser y tiempo*. Pero la forma de reflexión transcendental en la que se movió entonces Heidegger, limitándose a profundizar en los fundamentos transcendentales de la filosofía, no se ajustaba a su verdadera intención ni pudo cumplir la tarea de tomar la finitud e historicidad del «ser-ahí» (en lugar de la infinitud de lo que siempre es) como hilo conductor para elucidar la pregunta por el sentido del ser. En este período y a la luz de esta problemática se dejó entrever por primera vez el lugar central que ocupa la cuestión del lenguaje en el pensamiento de Heidegger. Lo que ocurre en el fenómeno del lenguaje rebasa la reflexión de la filosofía transcendental y supera radicalmente el concepto de una subjetividad transcendental como base de toda demostración última (cf. Heidegger[6]).

Esto coincidió con el giro de la crítica anglosajona del lenguaje, que arrancó de una reconsideración del ideal de un lenguaje lógico artificial plenamente unívoco. En lugar del cálculo lógico degradado en simple disciplina técnica auxiliar y de la axiomatización del lenguaje apareció el análisis del lenguaje real, hablado *(ordinary language)*. La crítica a la metafísica siguió intacta, pero iba asociada a la esperanza de que la orientación al lenguaje vivo, hablado, enseñara no sólo a desenmascarar problemas aparentes, sino a resolver problemas reales. Este giro tuvo una amplia resonancia, especialmente con la publicación de la obra póstuma de Wittgenstein *Investigaciones filosóficas* (1953), porque ese escrito hacía una crítica expresa de los propios presupuestos nominalistas que subyacían en su *Tractatus* (1921) y en la orientación

6. M. Heidegger, *Del camino al habla*, Barcelona 1990.

de la escuela de Viena, sobre todo de Carnap. La idea de una normalización lingüística presidida por el ideal de la univocidad fue sustituida por la teoría de los juegos lingüísticos. Cada juego lingüístico es una unidad funcional que representa como tal una forma de vida. La filosofía sigue siendo una crítica de la metafísica y del lenguaje, pero partiendo de la base de un proceso hermenéutico llevado a cabo por una historicidad interna.

Esta labor analítica de la filosofía aquí sugerida se puede calificar de hermenéutica porque el punto de partida no es una estructura artificial de medios de información ni una teoría de la información ni una semiótica general para construir desde ella la sintaxis del lenguaje y exponer su acción comunicativa. Aquí se describe la conducta vital y lingüística, que crea sus propias reglas y formas estructurales. En comparación con el polo opuesto que es la teoría de la información, la hermenéutica representa el otro punto de vista que intenta aclarar el fenómeno lingüístico, no desde unos procesos elementales sino desde su propia realidad vital.

Las ciencias oponen muchos reparos a esto. La hermenéutica es desde antiguo una parte integrante de la teología. Sobre todo con la crítica hecha por la teología dialéctica al lenguaje sobre Dios, y desde que la teología histórica del liberalismo asumió la tarea de armonizar su pretensión científica con el sentido kerigmático de la Biblia y con su interpretación, surgió de nuevo la problemática hermenéutica. Así Rudolf Bultmann[7], adversario encarnizado de toda teoría de la inspiración y de toda exégesis pneumática y maestro, a la vez, del método histórico, reconoció no obstante la relación ontológica que el sujeto guarda *a priori* con el texto que intenta comprender, al descubrir en la relación con la Biblia una «precomprensión» inherente a la existencia humana y que se manifiesta en la pregunta por Dios. Cuando Bultmann intentó liberar bajo el lema de la desmitologización el núcleo kerigmático del nuevo testamento y salvar así la Biblia del extañamiento histórico, seguía en realidad un viejo principio hermenéutico. Porque es evidente que el verdadero *scopus* de los escritos del nuevo testamento es su mensaje de salvación y que tales escritos deben leerse a la luz de este mensaje. Fueron algunos discípulos de Bultmann los que radicalizaron el tema de la hermenéutica replanteado por él: Ernst Fuchs[8] con el libro que aunó de modo genial la reflexión y la exégesis, y Gerhard Ebeling[9], que partió sobre todo de la hermenéutica de

7. R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954; Id., *Creer y comprender*, Barcelona 1976.

8. E. Fuchs, *Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern*, Bad Cannstatt 1958; Id., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959.

9. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (Tübingen 1959); Id., *Hermeneutik*, en K. Galling (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen 1959.

Lutero. Ambos hablan de un «acontecimiento lingüístico» de la fe e intentan alejar así cualquier objetivismo indiferente, en la línea del mito o del hecho histórico, del sentido salvífico de la tradición bíblica. Aunque no faltan las reacciones en la teología actual, lo cierto es que la conciencia hermenéutica progresa con estos estímulos no sólo en la teología protestante, sino también en la católica[10].

También en el campo de la jurisprudencia, al menos en lo que atañe al espacio lingüístico alemán, el aspecto hermenéutico adquiere nuevo impulso. Como problema de concreción en el derecho, el aspecto hermenéutico ocupa siempre su lugar a modo de complemento de la dogmática jurídica (cf. la panorámica del debate en Kurt Engisch[11]). Se ha iniciado además, sobre todo por obra de Th. Viehweg[12] y de K. Maihofer[13], una nueva reflexión sobre la peculiaridad del conocimiento jurídico y se ha reivindicado para ello el antiguo concepto retórico de la tópica. También la *case law* anglosajona ofrece un aspecto hermenéuticamente interesante[14].

Con una mayor conciencia filosófica actúa desde hace tiempo y desde la vertiente filosófica una tendencia similar cuando Chaim Perelman y sus colaboradores han defendido el significado lógico especial de la argumentación corriente en derecho y en política contra la lógica de la teoría de la ciencia[15]. Se reivindica aquí con los recursos del análisis lógico, pero con la intención de destacar los métodos del discurso persuasivo contra la forma de demostración lógico-apodíctica, la instancia anterior de la retórica frente al positivismo científico. Era inevitable que ante la unilateralidad de la teoría moderna de la ciencia y de la *philosophy of science* el interés filosófico retornase lentamente a la tradición de la retórica y exigiera su reviviscencia[16]. También esto ha favorecido el interés por la hermenéutica. Porque ésta tiene en común con la retórica la delimitación frente al concepto de verdad de la teoría de la ciencia y la defensa de su derecho a la autonomía. Queda aún pendiente la cuestión de si la correspondencia históricamente legítima entre retórica y hermenéutica es total y plena. Lo cierto

10. Cf. también la recepción americana de estos estímulos en J. M. Robinson–J. B. Cobb, *The New Hermeneutics*, New York 1965, y R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, New York 1966.

11. K. Engisch, *Logische Studien zur Gesetzeanwendung*, Heidelberg ³1963, e Id., *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtwissenschaft unserer Zeit*, Abh. der Heidelberger Akda. d. Wiss., Phil-hist. Klasse 1953.

12. T. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, München 1953, ³1965.

13. K. Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, Frankfurt 1963.

14. Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961.

15. C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhetorique. Traite de l'argumentation*, Paris 1958.

16. Cf. el instructivo volumen basado en una rica invetigación de M. Natanson-H. W. Johnstone, *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, University Park (Penna.) 1965.

es que la mayoría de los conceptos de la hermenéutica clásica proceden, desde Melanchthon, de la tradición retórica de la antigüedad. El elemento de la retórica, el ámbito de los *persuasive arguments*, tampoco se limita a las ocasiones forenses y públicas del arte de la oratoria, sino que parece dilatarse con el fenómeno universal de la comprensión y del entendimiento. Pero hay desde antiguo una barrera infranqueable entre la retórica y la dialéctica en el sentido antiguo de la palabra. El proceso de entendimiento actúa a mayor profundidad, en la esfera de la comunión intersubjetiva, y abarca por ejemplo todas las formas en que se realiza el consenso tácito, como ha demostrado M. Polanyi[17], y también los fenómenos extralingüísticos, mímicos, de comunicación, como la risa y el llanto, cuyo significado hermenéutico nos ha enseñado H. Plessner[18].

Pero conviene mencionar otra referencia más, y es la problemática relación en que se encuentra hoy la poética frente a la retórica. También esto tiene una vertiente hermenéutica. En sus orígenes y hasta los días de Kant y del derrocamiento de la retórica por la estética del genio y el concepto de vivencia, ambas disciplinas estaban fraternalmente unidas, ambas eran artes del lenguaje, es decir, formas de uso artístico y libre del discurso. Pero había en ello un prejuicio que ya se ha disipado. Esta tradición entendió el lenguaje de la poesía y el del discurso artístico desde la noción de *ornatus*. Pero esto significa que el lenguaje escueto de la vida práctica constituye el ejemplo auténtico de lenguaje y la evidencia de este enfoque del problema pasó al olvido al menos desde Vico, Hamann y Herder. Si la poesía es la lengua materna del género humano, podremos aprender de ella más sobre la esencia del lenguaje que de las ciencias que estudian las lenguas como idiomas extraños en su figura forzada de medios de comunicación e información. Ahora bien, la relación entre poesía y hermenéutica se encuentra en dificultades por el predominio del jacobinismo técnico-industrial, ya que la comprensibilidad de la obra poética (como la de la obra pictórica o plástica) es considerada como un prejuicio «clásico». Yo estimo que la tarea de la hermenéutica es actualmente la de explicar incluso esas figuras deficientes de comprensibilidad (basta recordar las obras sobre hermenéutica de un grupo de investigación aparecidas en los últimos años con el título *Poetik und Hermeneutik*).

El testimonio más inequívoco en favor de la aspiración a conocer la verdad aun al margen de la ciencia es la experiencia del arte. Es más fácil recusar las exigencias de la *vita practica*, porque en nuestra época de fe en la ciencia y bajo la égida de la especialización generalizada

17. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London 1958 e Id., *The Tacit Dimension*, New York 1966.

18. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, München 1950.

parece que han renunciado a su propio derecho en favor de la vida «científica». Tampoco han faltado en lo que respecta a la experiencia del arte las tendencias a reclamar la cientifización del arte (cf. Gehlen[19] y Bense[20]). Gracias a los recursos de la teoría moderna de la información se logra así en principio y en buena medida llenar el arsenal de la invención artística con los productos de una combinatoria técnica y frustrar la capacidad de juicio de los consumidores contemporáneos del arte (una capacidad que nunca fue muy elevada). La experiencia del arte, que tuvo siempre en lo contemporáneo su punto de mayor inseguridad y que demuestra, en la simultaneidad de épocas pasadas del arte que sobreviven, su auténtica soberanía, conserva mientras tanto una referencia a la verdad que limita la pretensión de validez exclusiva de la ciencia. Esa referencia a la verdad le plantea a la reflexión filosófica un tema que no se agota en la teoría de la ciencia. M. Dufrenne[21] en Francia, y L. Pareyson[22] en Italia, por ejemplo, han replanteado la problemática de la estética desde esta perspectiva. El que esto escribe intentó a su vez en *Verdad y método* I[23] legitimar la reivindicación de la verdad por la filosofía partiendo de la experiencia del arte, frente a la autointerpretación ingenua de la ciencia moderna. El hecho de que especialmente la poesía —en realidad, cualquier arte que tenga algo que decirnos— no se incorpore a nuestra autocomprensión humana principalmente gracias a la ciencia de la poesía o del arte, sino que esté ya desde siempre incorporada a ella y contribuya a formarla, legitima la pretensión de la hermenéutica filosófica de abordar esta autocomprensión en sus condiciones formales y de contenido y elevarla a concepto.

Pero no es sólo el legado del humanismo estético lo que viene a engrosar la problemática de la hermenéutica, sino también el legado de la antigua *scientia practica*. Esta se perfiló en el esquema originario de la ética y la política aristotélicas[24], frente al concepto de ciencia de la antigua *episteme* (concepto al que sólo se ajusta la matemática dentro de lo que hoy se llama ciencia), como otro modo de saber (*allo eidos gnoseos*[25]); pero posee además su propia legitimidad —olvidada por la conciencia general— frente al concepto moderno de ciencia y su versión técnica. Es deber de la hermenéutica el reflexionar incluso sobre las condiciones especiales del saber que aquí son decisivas.

19. A. Gehen, *Zeitbilder*, Frankfurt 1960.

20. M. Bense, *Aesthetica*, Baden-Baden 1965.

21. M. Dufrenne, en *Verhandlungen des 5. Internationalen Kongresses für Ästhetik 1964*, aparecido en Paris 1968.

22. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954.

23. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca $^{4}$1991; Id., *Kleine Schriften* I-IV, Tübingen 1967-77.

24. J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 52 (1966), ahora también en Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969.

25. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* Z 7, 1141 b 33.

Aristóteles resumió en el concepto de *ethos* (formado bajo la fuerza conformadora de los *nomoi* o instituciones sociales y la educación en ellas) estas condiciones que facilitan el auténtico saber para la *vita practica*. Esto ha tenido también su importancia en el presente, ya que fueron justamente estos aspectos críticos de la filosofía aristotélica contra la teoría platónica de las ideas los mejores aliados de una hermenéutica de la facticidad. Pero son además testigos inequívocos de que las condiciones sociales de nuestro saber pueden interferir el ideal de la ciencia sin presupuestos. De ahí que una de las tareas de la reflexión hermenéutica radical sea examinar este ideal de la ausencia de presupuestos. Y no hay que olvidar aquí el impulso liberador de una ciencia sin presupuestos (expresión que tiene su origen, por lo demás, en la situación de lucha cultural [Kulturkampf] después de 1870), un impulso que anima siempre al movimiento de la Ilustración y a su prolongación en la ciencia moderna. Pero la ingenuidad irresponsable que hay en la aplicación de ese término en el campo específico de las ciencias históricas y sociales queda patente no sólo en el utopismo de las consecuencias de las ciencias sociales y de las aplicaciones concretas derivadas de la teoría de la ciencia del «círculo de Viena», sino también y sobre todo en las graves aporías en que incurrió la teoría neopositivista de la ciencia con su doctrina sobre las proposiciones protocolarias. El historicismo ingenuo inspirado en la escuela de Viena encontró así una respuesta adecuada en la crítica de Karl Popper[26] a la teoría de la ciencia. Asimismo los trabajos de Horkheimer[27] y Habermas[28] sobre crítica de la ideología pusieron al descubierto las implicaciones ideológicas que subyacen en la teoría positivista del conocimiento y, sobre todo, en su pathos científico-social.

Las reflexión hermenéutica ha elaborado así una teoría de los prejuicios que, sin menoscabar el sentido de crítica de todos los prejuicios que amenazan al conocimiento, hace justicia al sentido productivo de la precomprensión, que es premisa de toda comprensión. El condicionamiento hermenéutico del comprender tal como aparece formulado en la teoría de la interpretación y especialmente en la doctrina del círculo hermenéutico, no se limita a las ciencias históricas, en las que la vinculación situacional del investigador forma parte de las condiciones prácticas del conocimiento. Pero la hermenéutica encuentra aquí su caso ejemplar en el sentido de que la estructura circular del comprender implica a la vez la mediación entre la historia y el presente que preside todo distanciamiento y extrañamiento histórico. La pertenencia del intérprete a su «texto», como la del destino humano

26. K. Popper, *Miseria del historicismo*, Madrid [4]1987.
27. M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York 1967.
28. J. Habermas, *Lógica de las ciencias*, Madrid 1988.

a su historia, es evidentemente una relación hermenéutica fundamental que *no* se puede eliminar con bellas consignas y sólo cabe asumir conscientemente como única actitud *científica*.

Pero la interpretación no se limita a los textos y a la comprensión histórica que se trata de alcanzar en ellos. Todas las estructuras de sentido concebidas como textos, desde la naturaleza (*interpretatio naturae*, Bacon), pasando por el arte (al que la carencia de conceptos [Kant] convierte en ejemplo preferencial de interpretación [Dilthey]), hasta las motivaciones conscientes o inconscientes de la acción humana son susceptibles de interpretación. Esta pretende mostrar, no ya lo que es obvio y aparente sino las verdaderas y latentes concreciones de sentido de la acción humana, aunque lo haga revelando el ser real de cada uno como el ser de su propia historia (P. Ricoeur[29]) y mostrando cómo nos pasan inadvertidas las condiciones sociales e históricas de nuestro pensamiento. El psicoanálisis y la crítica de la ideología, enfrentados entre sí o aunados en una síntesis escéptica o utópica (Adorno, Marcuse), deben someterse aún a una reflexión hermenéutica. Pues lo que ellos descubren y comprenden con sus métodos no es independiente de la situación del intérprete. Ningún marco interpretativo es arbitrario ni, menos aún, «objetivo». Frente al objetivismo del historicismo y de la teoría positivista de las ciencias, la reflexión hermenéutica demuestra que hay en él unos presupuestos ocultos que son decisivos. Especialmente la sociología del saber y la crítica marxista de la ideología han demostrado aquí su fecundidad hermenéutica. El valor cognitivo de tales interpretaciones sólo se puede garantizar mediante una conciencia crítica y una reflexión sobre la historia efectual. El hecho de que no posean la objetividad de la *science* no impide su valor cognitivo. Pero sólo una reflexión hermenéutica presente en ellas consciente o inconscientemente hace aflorar su verdad.

La hermenéutica filosófica hace ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que ése le muestra y descubre como dotado de sentido. Además de hacer la crítica del objetivismo de la historia y del ideal de conocimiento positivista del fisicalismo, que pretende fundamentar la *unity of science* con el método unitario de la física, critica también la tradición de la metafísica. Una de las tesis básicas de la metafísica: que el ser y la verdad coinciden en principio —para el intelecto infinito de la divinidad, cuya omnipresencia concibe la metafísica como el presente de todo lo que es—, resulta insostenible. Ese sujeto absoluto no es ni siquiera un ideal aproximativo para el modo de ser finito e histórico del ser humano y de sus posibilidades de conocimiento. Porque es propio del ser del sujeto cognoscente el no identificarse con el presente, como tampoco se identifica con el futuro ni con el pasado que le determina.

29. P. Ricoeur, *De l'interpretation - Essai sur Freud*, Paris 1965.

Por la misma razón la filosofía moderna de la conciencia sucumbe ante una «destrucción» crítica. Sus fundamentos resultan ser los de la metafísica griega clásica, y aun la filosofía de la identidad del idealismo especulativo, al igual que la recepción hegeliana de la historia del pensamiento en el contenido del espíritu, no modifica la cuestión. El saber absoluto se concibe como un «tenerlo todo presente» absoluto.

La fundamentación del concepto de conciencia en una rigurosa fenomenología de la temporalidad como la que persigue Husserl en la labor de toda su vida tampoco transciende este concepto griego de presencia. De ahí que el problema del lenguaje no alcance en la tradición el lugar central que hoy le otorgamos. Ni Hegel ni Husserl lo abordan expresamente, e incluso las fundamentaciones modernas del conocimiento con los recursos de la semántica y de una semiótica universal no lo sitúan en el punto medio que representa el hecho lingüístico como tal. El debate hermenéutico moderno ha destacado el fenómeno del diálogo porque el lenguaje se forma, amplía y actúa en él. En todo caso, el fenómeno de la comprensión se apoya en la lingüisticidad de este proceso, sin implicar por ello la unilateralidad de la teoría psicológica de la interpretación de Schleiermacher. La dimensión hermenéutica se caracteriza más bien por la capacidad escritural de todo lo lingüístico. Si hay un modelo que puede ilustrar realmente las tensiones presentes en la comprensión es el modelo de la traducción. En ella lo extraño se hace propio, es decir, no permanece como extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter extraño, sino que se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión.

27

# Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977)

Cuando el año 1918, tras el examen de grado, abandoné el Instituto del Espíritu Santo en Breslau y, dentro aún del último año de la primera Guerra mundial, empecé a visitar la universidad de Breslau, todavía no había decidido cursar estudios de filosofía.

Mi padre era un investigador de ciencias naturales y poco amigo de los conocimientos librescos, aunque se sabía de memoria versos de Horacio. Por eso había intentado durante mi niñez encauzarme hacia las ciencias naturales y quedó muy decepcionado con su fracaso. Porque supo desde el comienzo de mis estudios universitarios que yo simpatizaba con los «profesores charlatanes». El no puso obstáculos, pero toda su vida estuvo muy descontento de mí.

Los estudios universitarios eran entonces como el inicio de una odisea. Me atraían muchas disciplinas, probé algo de muchas de ellas, y cuando al fin dejé de lado mis aficiones a la ciencia de la literatura, a la historia y a la historia del arte para seguir mi interés por la filosofía, lo que me restaba no era simplemente el abandono de unas aficiones para dedicarme a una sola, sino la lenta iniciación en un trabajo disciplinado. En medio de la confusión que trajo consigo la primera Guerra mundial y su desenlace en el escenario alemán, ya no era posible la mera continuidad de una larga tradición. Así, la desorientación reinante fue un acicate más para abordar las cuestiones filosóficas.

Tampoco en el campo de la filosofía era ya viable para nosotros, los jóvenes, una mera continuación de lo que había creado la generación anterior. El neokantismo, que gozaba de una verdadera vigencia mundial, aunque discutida, se había venido abajo en los frentes de batalla al igual que la orgullosa conciencia cultural de la época liberal con su fe en el progreso por la ciencia. Los jóvenes buscamos una nueva orientación en un mundo desorientado. Quedábamos reducidos

prácticamente al escenario alemán, donde la amargura y el afán de renovación, la pobreza y la desesperanza y la voluntad de vida inquebrantable de la juventud contendían entre sí. Su plasmación cultural fue inequívoca. El expresionismo en la vida y en el arte pasó a ser la corriente dominante. Mientras proseguía el auge de las ciencias naturales, dando que hablar sobre todo con la teoría de la relatividad de Einstein, cundía un verdadero talante catastrofista en los sectores ideológicos de la literatura y la ciencia, talante que inducía al repliegue en sí mismo y propiciaba la ruptura con las antiguas tradiciones. El desplome del idealismo alemán (como rezaba un libro muy citado de Paul Ernst) era sólo la vertiente académica de la nueva conciencia histórica. La otra vertiente, mucho más amplia, encontró su expresión en el éxito sensacional de la obra *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, ese romance entre ciencia y fantasía histórica, «tan admirado como denostado»... y que fue en definitiva tanto el precipitado de un talante histórico como una incitación a cuestionar la fe moderna en el progreso y sus orgullosos ideales de productividad. En esta situación hubo un escrito muy de segundo orden que me produjo un efecto revolucionario. Fue el libro de Theodor Lessing (que en un período posterior, aún más confuso, iba a caer víctima de un atentado nazi), *Europa und Asien,* que cuestionaba todo el pensamiento productivo europeo desde la perspectiva de la sabiduría de oriente. Por primera vez vi cómo se relativizaba todo el horizonte que la tradición, la educación, la escuela y el entorno habían formado a mi alrededor. Empecé a ejercitar algo que quizá se podía llamar pensamiento. Ciertos escritores importantes me dieron alguna orientación. Recuerdo la honda impresión que me hizo ya en el último curso de instituto el escrito de Thomas Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Consideraciones de un apolítico). La contraposición fanática entre arte y vida expresada en Tonio Kröger me afectó, y el tono melancólico de las primeras novelas de Hermann Hesse me encantaba.

Una primera introducción en el arte del pensar conceptual supuso para mí Richard Hönigswald, cuya dialéctica bien cincelada defendía con elegancia, aunque no sin una cierta monotonía, la posición idealista transcendental del neokantismo contra todo psicologismo. Tomé caligráficamente y transcribí después su curso sobre *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Cuestiones básicas sobre teoría del conocimiento). Más tarde remití los dos cuadernos al Hönigswald-Archiv creado por Hans Wagner. Eran una buena introducción a la filosofía transcendental. De ese modo llegué con una cierta preparación a Marburgo el año 1919.

Allí afronté pronto nuevas experiencias universitarias. A diferencia de las universidades de las grandes ciudades, las «pequeñas» llevaban aún una verdadera vida académica, una «vida de ideas» en el sentido de Humboldt, y la facultad de filosofía contaba en cada asignatura,

en cada profesor, con un «círculo», y uno se sentía atraído hacia múltiples intereses. Entonces empezó en Marburgo la crítica a la teología histórica, llevada a cabo por la denominada teología dialéctica, siguiendo el ejemplo de Barth en su comentario a la Carta a los romanos. Los jóvenes extremaron su crítica al metodologismo de las escuelas neokantianas, mientras elogiaban la descripción fenomenológica de Husserl. Pero fue sobre todo la filosofía de la vida, detrás de la cual estaba Friedrich Nietzsche, el «acontecimiento» europeo, lo que impregnó todo nuestro sentimiento cósmico, y en conexión con ello, ocupó a los jóvenes espíritus el problema del relativismo histórico debatido a la luz de Wilhelm Dilthey y de Ernst Troeltsch.

A esto se añadió la llegada al mundo universitario del círculo formado en torno al poeta Stefan George. Fueron especialmente los libros de Friedrich Gundolf, fascinantes y de gran influencia, los que crearon una nueva sensibilidad artística en el tratamiento científico de la poesía. En general todo lo que nació de este círculo, los libros de Gundolf como el escrito de Ernst Bertram sobre Nietzsche, la retórica panfletaria de Wolters, la transparencia cristalina de Salin y de modo especial el ataque enfático de Erich von Kahler al célebre discurso de Max Weber sobre «la ciencia como profesión», constituyó en realidad una única enorme provocación. Eran voces de una crítica cerrada a la cultura. Pero a diferencia de opiniones similares de otras latitudes, que encontraban una cierta audiencia en la típica insatisfacción de principiantes universitarios, entre los que me contaba, se tenía aquí la impresión de que algo se estaba fraguando. Había un poder detrás de unas proclamas a menudo monótonas. Que un poeta como George ejerciera con la mágica resonancia de sus versos y la energía de su persona tan fuerte influencia en las gentes daba que pensar y representaba un correctivo para el juego conceptual del estudio filosófico que yo nunca logré olvidar del todo.

Yo no podía negar la posibilidad de que la experiencia del arte afectara en algo a la filosofía. Que el arte es el verdadero órgano de la filosofía o quizá incluso su interlocutor aventajado era una verdad que había preocupado a la filosofía del romanticismo alemán hasta el final de la era idealista. La filosofía universitaria de la época post-hegeliana hubo de pagar el desconocimiento de esta verdad con su propia ruina. Esto es aplicable al neokantismo lo mismo que al nuevo positivismo hasta hoy. Nuestro legado histórico nos invitaba a recuperar esta verdad.

No era desde luego ninguna salida satisfactoria el remitir a la verdad del arte contra las dudas del relativismo histórico, que cuestionan radicalmente la pretensión de la filosofía de buscar la verdad por la vía conceptual. Este testimonio es, por una parte, demasiado fuerte. Porque nadie pretenderá transferir a cumbres del arte la fe en el pro-

greso que caracteriza a la ciencia y ver, por ejemplo, en Shakespeare un progreso sobre Sófocles o en Miguel Angel un progreso sobre Fidias. Por otra parte, el testimonio del arte es también demasiado débil, ya que la obra de arte sustrae al concepto la verdad que ella materializa. En cualquier caso la formación que proporcionaba la conciencia estética era tan insegura como la de la conciencia histórica con su idea de las «concepciones del mundo». Pero esto no significa que el arte perdiera su fascinación, al igual que el encuentro con las tradiciones del pensamiento histórico. Al contrario, el lenguaje del arte como el de los grandes filósofos denotaba tanto más una confusa e inevitable aspiración a la verdad que no se podía neutralizar con ninguna «historia del problema» ni se dejaba doblegar bajo las leyes de la rígida cientificidad y del progreso metodológico. Este talante fue calificado entonces en Alemania de «existencial» bajo la influencia de una nueva recepción de Kierkegaard. Interesaba una verdad que no se acreditara tanto en unos enunciados o conocimientos generales como en la inmediatez de las propias vivencias y en la intransferibilidad de la propia existencia. Dostoievski podía enseñarnos mucho en esta línea. Los volúmenes de sus novelas encuadernados en rojo en la edición de Piper brillaban en todos los escritorios. Las cartas de van Gogh y *Lo uno o lo otro* de Kierkegaard, frente a Hegel, nos fascinaban, y detrás de todas las audacias y riesgos de nuestro compromiso existencial aparecía —como una amenaza aún apenas visible al tradicionalismo romántico de nuestra cultura educativa— la figura gigante de Friedrich Nietzsche con su crítica arrebatada a todo, también a todas las ilusiones de la autoconciencia. ¿Dónde estaba el pensador cuya fuerza filosófica pudiera hacer frente a estos desafíos?

En la escuela de Marburgo se abrió paso asimismo la nueva conciencia del tiempo. El entusiasmo forzado con que el riguroso metodólogo de la escuela de Marburgo, Paul Natorp, se lanzó en edad avanzada hacia la inefabilidad mística de lo inconcreto y, además de a Platón y a Dostoievski, conjuró a Beethoven y a Rabindranath Tagore, a la tradición mística de Plotino y del maestro Eckhart —hasta a los cuáqueros—, causó impresión, y no menos la energía salvaje con que Max Scheler —como conferenciante invitado en Marburgo— demostró su agudo talento fenomenológico en campos siempre nuevos e inesperados. A esto se añadió la fría lucidez con que Nicolai Hartmann intentó borrar su propio pasado idealista con una argumentación crítica; un pensador y maestro de impresionante tenacidad. Cuando yo escribí mi disertación sobre Platón y me doctoré en 1922, demasiado joven, estaba bajo la influencia predominante de Nicolai Hartmann, que se enfrentó al sistematismo idealista de Natorp. Lo que había de vivo en nosotros era la esperanza de una reorientación filosófica que iba ligada especialmente a la oscura palabra mágica «fenomenología».

Pero después de que el propio Husserl, que con todo su genio analítico y su infatigable paciencia descriptiva buscaba siempre una evidencia última, no encontrara un mejor apoyo filosófico que el del idealismo transcendental de cuño neokantiano, ¿de dónde llegaría amparo intelectual? La trajo Heidegger. Unos aprendieron de él lo que fue Marx, otros lo que fue Freud, y todos nosotros, en definitiva, lo que fue Nietzsche. Lo que a mí me interesó de Heidegger era que podíamos «repetir» la filosofía de los griegos, una vez que la historia de la filosofía escrita por Hegel y reescrita por la «historia de los problemas» del neokantismo había perdido su *fundamentum inconcussum:* la autoconciencia.

A partir de entonces pude entrever lo que quería; que no era, desde luego, un nuevo pensamiento sistemático y global. No había olvidado la crítica de Kierkegaard a Hegel. La nueva reducción de la filosofía a las experiencias básicas de la existencia humana que era preciso explicitar más allá de cualquier historicismo, encontró un primer precipitado en mi artículo homenaje al 70 cumpleaños de Paul Natorp *Zur Systemidee in der Philosophie* (1924). Viene a ser un documento de mi inmadurez y fue también testimonio de mi nuevo compromiso y de mi inspiración en Heidegger. Se ha interpretado a veces este artículo como un anticipo del alejamiento heideggeriano del idealismo transcendental, sin razón alguna desde una perspectiva histórica. Algún viso de verdad podría ofrecer el hecho de haber pasado unos meses con Heidegger en Friburgo durante el verano de 1923; pero tan escaso tiempo difícilmente pudo haber provocado esa «inspiración» si no estuviera ya el terreno preparado. En cualquier caso fue el apoyo en Heidegger lo que me permitió tomar distancia frente a los profesores de Marburgo, frente a las construcciones sistemáticas de Natorp y frente al objetivismo ingenuo de la investigación categorial de Hartmann. Pero el artículo fue un trabajo muy pretencioso.

Cuando supe más, aprendí a callar. En mi oposición a cátedra el año 1928 presenté, además del citado artículo, otro igualmente pretencioso del año 1923 sobre la metafísica del conocimiento de Hartmann. Pero había estudiado mientras tanto filología clásica, y mi trabajo de recepción en el seminario filológico de Paul Friedländer *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* me sirvió para elaborar más tarde un artículo que Richard Heinze acogió en la revista *Hermes*: una crítica a Jaeger cuyo éxito posterior me creó un prestigio en el círculo de los filólogos, y esto, a pesar de profesarme discípulo de Heidegger.

¿Qué era lo que nos atraía a mí y a otros hacia Heidegger? Entonces no lo supe decir, obviamente. Hoy lo veo así: Heidegger hacía asistir a la génesis de los esquemas de la tradición filosófica, presentándolos como respuestas a unas preguntas reales. El descubrimiento de la

historia de su motivación daba a estas preguntas un carácter de ineludibilidad. Las cuestiones comprendidas no son meros objetos de conocimiento. Se convierten en verdaderas preguntas.

Es verdad que también el neokantismo había intentado con la «historia del problema» descubrir las propias preguntas. Pero el supuesto de que estos problemas supratemporales, «eternos», se reiteran en contextos sistemáticos siempre nuevos era gratuito, y en realidad tales problemas «idénticos» se extraían ingenuamente del material de construcción de la filosofía idealista y neokantiana. Contra esa supuesta supratemporalidad la objeción del escepticismo histórico-relativista era obvia e irrefutable. Sólo cuando aprendí en Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental, como la llamaría hoy.

Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega. Apenas éramos conscientes de que esa filosofía era más un contrapunto que un modelo de su propio preguntar. Pero la «destrucción» de la metafísica por Heidegger no era aplicable sólo al idealismo de la conciencia de la época moderna, sino también a sus orígenes en la metafísica griega. Su crítica radical cuestionó tanto el carácter cristiano de la teología como la cientificidad de la filosofía. Frente a la inanidad del filosofar académico, que se movía en un lenguaje kantiano o hegeliano degradado y pretendía completar o superar una y otra vez el idealismo trascendental, Platón y Aristóteles aparecían de pronto como aliados de todo el que había perdido la fe en los juegos de sistemas de la filosofía académica, incluso en ese sistema abierto de problemas, categorías y valores hacia el que se orientaba la investigación fenomenológica de las esencias o el análisis categorial basado en la historia de los problemas. Los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando *sobre la experiencia originaria del mundo*, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza.

Uno de los estudiosos alemanes de Platón más relevantes era Julius Stenzel, cuyos trabajos apuntaban en la misma dirección; frente a las aporías de la autoconciencia en que se vieron implicados tanto el idealismo como sus críticos, él observaba en los griegos la «contención de la subjetividad». Me pareció también, y ya antes de que Heidegger empezara a aleccionarme, que la enigmática superioridad de los griegos consistió en entregarse al movimiento del pensar mismo en total inocencia y con olvido de sí mismos.

Me interesé muy pronto por Hegel —por la misma razón—, dentro de lo que pude entender y justamente porque sólo le entendí hasta cierto punto. Sobre todo su *Lógica* tenía para mí algo de aquella inocencia griega, y me ofreció —junto con las tan geniales como mal editadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— el puente para una comprensión no histórica, sino realmente especulativa del pensamiento platónico y aristotélico.

Pero lo más importante lo aprendí de Heidegger. Recuerdo sobre todo el primer seminario en el que participé. Fue el año 1923, todavía en Friburgo, sobre el libro sexto de la *Etica a Nicómaco*. La *phronesis,* la *arete* de la «razón práctica», *allo eidos gnoseos*, «un género de conocimiento diferente», fue entonces para mí una palabra mágica. Cierto que me sonó a provocación el día en que Heidegger analizó la distinción entre *tejne* y *phronesis* y declaró a propósito de la frase *phroneseos de ouk esti lethe*[1] (en la racionalidad no hay olvido): «eso es la conciencia moral». Pero esta hipérbole pedagógicamente espontánea sugería el punto decisivo desde el cual el propio Heidegger preparó más tarde en *Ser y tiempo* el nuevo lugar de la pregunta por el ser. Piénsese en expresiones como «voluntad de conciencia moral».

Por aquel entonces yo no tenía nada claro que la observación de Heidegger pudiera entenderse de otro modo muy distinto, en el sentido de una crítica velada a los griegos. Esa expresión significaría entonces que sólo como una certeza en el saber no expuesta a ningún olvido podía el pensamiento griego concebir el fenómeno humano originario de la conciencia moral. En cualquier caso, la observación provocativa de Heidegger me había mostrado un camino para apropiarme preguntas ajenas y explicitar a la vez la dimensión anticipatoria de los conceptos.

El segundo punto esencial de la enseñanza fue que Heidegger me hizo ver (en algunos encuentros privados) en el texto de Aristóteles lo insostenible del supuesto «realismo» de éste y su permanencia en el suelo del *logos* que Platón había preparado con su seguimiento de Sócrates. Años más tarde Heidegger nos indicó —con ocasión de una ponencia mía de seminario— que este nuevo suelo del filosofar dialéctico común a Platón y a Aristóteles no sólo sustenta la doctrina aristotélica de las categorías, sino que puede también explicar sus conceptos de *dynamis* y de *energeia* (cosa que hizo posteriormente Walter Bröker en su obra sobre Aristóteles).

Así fue mi primera introducción práctica en la universalidad de la hermenéutica.

Esto no lo supe desde el principio. Llegué paso a paso a la convicción de que aquel Aristóteles tan próximo, cuya precisión conceptual iba unida de modo insospechado a la intuición, a la experiencia

1. Cf. *Praktisches Wissen*, en *Ges. Werke* V, 230-248.

y al contacto con la realidad, no expresaba el nuevo pensamiento. Heidegger siguió tan perfectamente el principio del *Sofista* platónico de reforzar al adversario, que se nos aparecía casi como un Aristoteles *redivivus* que lo atraía todo con la fuerza de la intuición y la audacia de sus conceptos originales. Pero esta identificación a la que nos inducían las interpretaciones de Heidegger era para mí un enorme desafío. Me percaté de que los estudios anteriores, que me habían llevado por muchos terrenos, especialmente la ciencia de la literatura y la historia del arte, eran inservibles incluso en el campo de la filosofía antigua, la base sobre la que yo había escrito mi disertación. Comencé así un nuevo estudio planificado de la filosofía clásica (bajo la guía de Paul Friedländer), con atención preferente además de a los filósofos griegos, sobre todo a Píndaro, iluminado por el ya entonces accesible Hölderlin... y a la retórica, cuya función complementaria de la filosofía presentí entonces y que me ha acompañado hasta la elaboración de mi hermenéutica filosófica. A estos estudios debo, en definitiva, el haber resistido cada vez más, por mi parte, la fuerte identificación a la que invitaba el pensamiento de Heidegger. Permanecer próximo a los griegos aun siendo consciente de su heterogeneidad, descubrir en su diferencia unas verdades que quizás estaban olvidadas y quizá siguen influyendo de modo incontrolado, fue para mí el *leitmotiv* más o menos expreso de todos mis estudios. Porque la interpretación de los griegos por Heidegger implicaba un problema que no me ha abandonado todavía, especialmente después de *Ser y tiempo*. Sin duda era posible para los fines concretos de Heidegger por aquel entonces oponer al concepto existencial de «ser-ahí» el puro «estar ahí dado» como concepto contrario y derivado extremo, sin distinguir entre la idea griega del ser y el «objeto de los conceptos propios de las ciencias naturales». Pero eso suponía una provocación y yo me dejé llevar de ella hasta profundizar, bajo el estímulo de Heidegger, en la física aristotélica y en la génesis de la ciencia moderna, sobre todo en Galileo. Es posible que publique aún fragmentos de un comentario incompleto a la *Física*.

La situación hermenéutica de la que yo partía estaba dada por el fracaso del intento de restauración del idealismo romántico. La pretensión de integrar en la unidad de las ciencias filosóficas las ciencias empíricas de la época moderna, que encontró su expresión en el concepto de una «física especulativa» (según el título de una revista), era irrealizable.

No se podía pensar en una repetición de este intento. Pero un conocimiento más preciso de las razones de esta imposibilidad daría un perfil más agudo tanto al concepto de ciencia en la época moderna como a la noción griega de «ciencia» que el idealismo alemán había intentado renovar una vez más. Es evidente que la *Crítica del juicio*

de Kant, especialmente la del «juicio teleológico», fue significativa a este respecto, y algunos discípulos míos han desarrollado su trabajo partiendo de aquí.

La historia de la ciencia griega difiere evidentemente de la historia de la ciencia moderna. En el período platónico se logró enlazar la vía de la ilustración, de la investigación y de la explicación del mundo con los esquemas tradicionales de la religión y de la visión griega de la vida. Fueron Platón y Aristóteles, y no Demócrito, los que presidieron la historia de la ciencia en la antigüedad tardía, y no fue en modo alguno la historia de una decadencia científica. La ciencia helenística, como se llama hoy, no tuvo que defenderse contra la «filosofía» y sus postulados, sino que alcanzó su emancipación justamente a través de la filosofía griega, a través del *Timeo* y de la *Física* aristotélica, como intenté mostrar en un trabajo titulado *Gibt es die Materie?*[2]. En realidad, incluso el contraproyecto que es la física de Galileo-Newton procede de ella. Un trabajo sobre *Antike Atomtheorie* (1934) fue el único fragmento que publiqué entonces de este grupo de estudios[3]. Intentaba deshacer los prejuicios infantiles que la ciencia moderna alimenta respecto a Demócrito, el gran desconocido. La grandeza de Demócrito no perdería un ápice con ello.

Pero Platón siguió siendo el centro de mis estudios. Mi primer libro sobre él, *Platos dialektische Ethik*, procedente de mi trabajo de oposición, fue en realidad un libro abortado sobre Aristóteles. Mi punto de partida fue el doblete de los dos tratados aristotélicos sobre el «placer» (*Et. Nic.* H 10-13 y K 1-5). Abordé el problema, apenas solucionable desde perspectivas genéticas, al modo fenomenológico; es decir, quise, si no «explicar» esa coexistencia por la vía histórico-genética, sí al menos justificarla en lo posible. Esto no podía hacerse sin relacionar ambos pasajes con el *Filebo* de Platón, y con esta intención emprendí una interpretación fenomenológica de este diálogo. Yo no estaba aún capacitado para apreciar la significación universal del *Filebo* para la teoría platónica de los números y, en general, para el problema de las relaciones entre idea y «realidad»[4]. Tenía dos objetivos, ambos bajo el mismo signo metodológico: aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de los datos de la vida real. El arte de la descripción fenomenológica que había intentado aprender de Husserl (en Friburgo 1923) y de Heidegger parece idóneo para una interpretación de textos antiguos orientada hacia «las cosas mismas». Lo conseguí medianamente y así

2. Ahora en *Ges. Werke* V, 263-279.
3. Cf. Ahora en *Ges. Werke* VI, 201-217.
4. Mi ensayo académico *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*, en *Ges. Werke* VI, 242-270.

me lo reconocieron, aunque no precisamente el simple historiador, que siempre imagina que resulta trivial comprender lo obvio. Lo que vale la pena, según él, es investigar lo que hay detrás. Así, Hans Leisegang en su reseña sobre la investigación de Platón en la actualidad (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 1923) pudo relegar desdeñosamente mi trabajo citando estas palabras de mi prólogo: «Su relación con la crítica histórica será ya positiva si ésta opina que el presente trabajo no aporta nada, pero considera obvio lo que dice».

En realidad yo me había convertido un poco en filólogo clásico, concluí esta carrera con la licenciatura (1927) e hice oposiciones poco después (1928/1929). Había por medio un contraste metodológico que hube de aclarar posteriormente en mis análisis hermenéuticos... y por cierto sin éxito entre todos aquellos que no están dispuestos a realizar una labor de reflexión y sólo califican de «positivo» el estudio que aporta algo nuevo (aunque sea tan ininteligible como lo antiguo).

Lo cierto es que había logrado el despegue. Como profesor de filosofía aprendía cada semestre algo nuevo en las precarias condiciones de un becario o de un auxiliar de cátedra, y mi enseñanza se adaptaba perfectamente a mis planes de investigación. Así, continué profundizando en Platón gracias sobre todo a la colaboración con J. Klein en el campo de la matemática y de la teoría de los números. La obra clásica de Klein *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (1936) apareció en aquel período.

No se podrá decir desde luego que estos estudios realizados durante más de un decenio reflejan de modo significativo el panorama de los acontecimientos de la época. A lo sumo, indirectamente: en 1933 interrumpí por prudencia un estudio amplio sobre la teoría sofística y platónica del Estado, del que publiqué sólo dos aspectos parciales: *Plato und die Dichter* (Platón y los poetas) (1943) y *Platos Staat der Erziehung* (El Estado como educador en Platón) (1942).

Ambos trabajos tuvieron su historia. El primero expone la interpretación, que aún hoy considero la única verdadera, según la cual el Estado ideal de Platón representa una utopía expresa que tiene que ver más con Swift que con la ciencia política[5]. El escrito delataba de entrada mi posición ante el nacionalsocialismo con el lema preliminar: «el que filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo». Esto iba enmascarado como una cita de Goethe a la que seguía la caracterización que éste hizo de los escritos platónicos. Pero si uno no tenía vocación de mártir o no deseaba ir voluntario a la emigración, ese lema representaba para el lector inteligente, en aquel período de «espíritu de igualación», un modo de subrayar la propia identidad —como la célebre firma de Karl Reinhardt en el prólogo de su libro sobre

5. He vuelto sobre el tema en *Platos' Denken in Utopien*: Gymnasium 90 (1983) 434-455; *Ges. Werke* VII.

Sófocles: «enero y septiembre de 1933». Por lo demás, el hecho de evitar cuidadosamente los sistemas de significación política (y, en general, la publicación fuera de las revistas especializadas) respondió a la misma ley de autoconservación. Es innegable hoy como ayer que un Estado que en cuestiones filosóficas califica de «correcta» una teoría por razones de Estado debe saber que sus mejores hombres se orientarán a otros campos en los que no sean censurados por políticos —por profanos—, sean del color que sean. Así continué trabajando sin llamar la atención y me encontré con discípulos bien dotados, entre los que sólo voy a mencionar aquí a Walter Schulz, Volkmann-Schluchk y Arthur Henkel. Por fortuna la política nacionalsocialista suavizó entonces —durante la preparación de la guerra en el Este— la presión sobre las universidades, y mis oportunidades académicas, que habían sido nulas durante años, fueron más prometedoras. Por fin y después de diez años de docencia obtuve el título largamente perseguido de *Professor*. Esperaba una cátedra de filología clásica en Halle, pero al fin obtuve el año 1938 una cátedra de filosofía en Leipzig que me obligó a realizar nuevas tareas.

El segundo fragmento del trabajo *Platos Staat der Erziehung* fue también una especie de pretexto. Era ya durante la guerra. Un profesor de la Escuela técnica superior de Hannover apellidado Osenberg había convencido a Hitler del papel decisivo de la ciencia en la guerra e influyó así en la promoción de las ciencias naturales y especialmente en la ayuda a las nuevas generaciones de investigadores. La denominada acción Osenberg salvó la vida de muchos jóvenes investigadores. Esto concitó la envidia de los cultivadores de las ciencias del espíritu, hasta que al fin un miembro avispado del partido nazi llegó a la feliz idea de una «acción paralela» digna del ingenio de Musil. Fue la «entrada de las ciencias del espíritu en la guerra». Fue en realidad el inicio de la guerra para las ciencias del espíritu, y nada más. Para evitar la colaboración en el sector filosófico, donde afloraban temas tan hermosos como *Los judíos y la filosofía* o *Lo alemán en la filosofía*, me pasé al sector de filología clásica. Allí regían los buenos modales, y bajo la protección de Helmut Berve surgió una interesante obra colectiva, *Das Erbe der Antike* (El legado de la antigüedad), que pudo alcanzar una segunda edición sin modificación alguna después de la guerra. Mi trabajo *Platos Staat der Erziehung* (El Estado como educador en Platón) prolongó el estudio sobre *Plato und Dichter* (Platón y los poetas) e insinuó la dirección de mis estudios posteriores en sus últimas palabras «el número y el ser».

Durante todo el tiempo del tercer Reich sólo publiqué una monografía, *Volk und Geschichte im Denken Herders* (Pueblo e historia en el pensamiento de Herder) (1942). En este estudio analicé sobre todo el papel del concepto de fuerza en el pensamiento histórico de

Herder. Evité cualquier referencia a la actualidad. Causó escándalo, sin embargo, sobre todo en aquellos que habían abordado temas similares y creyeron no poder evitar ya el «espíritu de igualación». Este trabajo me resultó entrañable por una razón concreta. Había tratado el tema por primera vez en una conferencia pronunciada en francés el año 1941 en un campamento de oficiales franceses prisioneros de guerra. Durante ella afirmé en un momento dado que un imperio que se extiende desmedidamente está *auprès de sa chute*. Los oficiales franceses se cruzaron miradas de inteligencia (es posible que en aquella situación macabra e irreal me hubiera encontrado de modo anónimo con alguno de mis futuros colegas franceses, de los que muchos podían haber estado allí). El funcionario político que me había acompañado quedó entusiasmado por su parte con esta observación. Esa claridad intelectual y esa libertad de espíritu reflejaba, según él, con especial eficacia nuestra fe en la victoria. (No logré saber si el funcionario lo creía así o se limitaba a seguir el juego. Lo cierto es que no se escandalizó y tuve que repetir mi conferencia en el mismo París).

Era más prudente, en definitiva, comportarse sin llamar la atención. Me limité a comunicar en clase los resultados de mis estudios. En el aula podía uno desenvolverse libremente y sin trabas. Sobre Husserl pude organizar seminarios en Leipzig sin ninguna cortapisa. Muchos puntos que yo había elaborado pasaban primero al dominio público en trabajos de mis alumnos, especialmente en la excelente disertación de Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Platonischen Ontologie* (1940).

Desde que fui profesor en Leipzig y el único representante de la asignatura tras la jubilación de Theodor Litt no pude ya adaptar tan fácilmente la enseñanza a mis planes de investigación. Tenía que exponer, además de los griegos y su último y más grande sucesor, Hegel, toda la tradición clásica desde Agustín y Tomás hasta Nietzsche, Husserl y Heidegger... siempre atento a los textos, en mi condición de semifilólogo. Afronté también en seminarios textos poéticos difíciles de Hölderlin, Goethe, Rilke sobre todo. Este último, gracias a lo refinado de su lenguaje, era entonces el verdadero poeta de la resistencia universitaria. El que hablaba como Rilke o exponía a Hölderlin como Heidegger quedaba marginado y atraía a los marginados.

Los últimos años de la contienda fueron muy peligrosos, como es natural. Pero los numerosos bombardeos a los que había que sobrevivir y que redujeron a escombros la ciudad de Leipzig y los medios de trabajo de la universidad, tuvieron también su lado bueno: las situaciones extremas hicieron que el terror del partido cambiara de dirección. La enseñanza en la universidad, pasando de una ubicación de emergencia a otra, continuó hasta poco antes de finalizar la guerra. Cuando los americanos ocuparon Leipzig yo estaba estudiando los

volúmenes 2 y 3 recién publicados de la obra *Paideia* de Werner Jaeger —también cosa rara, que esta obra de un «emigrante» escrita en alemán y publicada en una editorial alemana pudiera aparecer en los peores años de la guerra—. ¿Guerra total?

Al término de la guerra tuve que hacer otras cosas como rector de la Universidad de Leipzig. No podía pensar en continuar la labor filosófica a lo largo de todo el año. Sin embargo, durante los fines de semana fui elaborando la mayor parte de las interpretaciones sobre poesía que hoy conforman el segundo tomo de mis *Kleine Schriften*. Nunca hubiera pensado que podía trabajar y escribir con tanta facilidad como lo hice en aquellas escasas horas, señal inequívoca de que en la labor cotidiana improductiva, política y administrativa se iba acumulando algo que luego se descargaba. Por lo demás, el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro.

En otoño de 1947, tras una actividad de rector que duró dos años, accedí a una invitación que me llegó de Frankfurt/Main y volví de lleno a la enseñanza académica y a la labor de investigación, en la medida en que lo permitieron las circunstancias laborales. En los dos años que trabajé en Frankfurt traté de adaptarme a la situación precaria de los estudiantes, no sólo mediante la enseñanza intensiva sino también con algunas publicaciones, como la *Metafísica XII* de Aristóteles (en griego y en alemán) y el *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* de Dilthey, ambas publicadas inmediatamente por la editorial Klostermann. También fue importante el gran congreso celebrado en Mendoza (Argentina) en febrero de 1949, donde entramos en un primer contacto con antiguos amigos judíos y con filósofos de otros países (Italia, Francia, España, Sudamérica).

En 1949 acepté la invitación de suceder a Karl Jaspers, y esto significó el nuevo comienzo de una actividad «académica» en un «mundo» académico. Como había pasado veinte años de estudiante y docente en Marburgo, iba a pasar más de un cuarto de siglo trabajando en Heidelberg, y pese a la variedad de las tareas de reconstrucción que nos incumbían a todos pude evadirme una vez más de la política en general y de la política universitaria en particular para concentrarme en mis planes de trabajo, que tuvieron una primera conclusión el año 1960 con la obra *Verdad y método* I.

El haber materializado en una obra amplia mi compromiso apasionado como profesor obedeció a la lógica necesidad de reflexionar sobre el modo de enfocar hacia la actualidad los diversos caminos filosóficos que hube de seguir en la enseñanza partiendo de la situación filosófica del presente. El esquema de un proceso histórico construido *a priori* (Hegel) me pareció tan insatisfactorio como la neutralidad

relativista del historicismo. A mí me ocurría como a Leibniz, que aseguraba estar de acuerdo con casi todo lo que leía. Pero a diferencia del gran pensador, esta experiencia no me supuso un estímulo para esbozar una amplia síntesis. Más bien empecé a preguntarme si la filosofía podía plantearse esta tarea sintética y si no debía mantenerse abierta de modo radical al progreso de la experiencia hermenéutica, acogiendo todo lo esclarecedor y rechazando en lo posible el oscurecimiento de lo que está patente... La filosofía es ilustración, pero ilustración incluso contra el dogmatismo de sí misma.

La génesis de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y de mi enseñanza. La praxis fue lo primero. Siempre procuré, casi con ansia, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran totalmente de la experiencia. Como seguí dándolo todo de mí como profesor y especialmente manteniendo un contacto intenso con mis discípulos más allegados, sólo me quedaban las vacaciones para trabajar en el libro. Este trabajo me llevó casi diez años, y en este tiempo evité en lo posible cualquier desviación. Cuando apareció el libro —con el título que sólo decidí durante la impresión— no estaba muy seguro de no haber llegado demasiado tarde y de no haber escrito una superfluidad. Porque era de prever el protagonismo de una nueva generación dominada en parte por las expectativas tecnológicas y en parte por el talante de crítica de la ideología.

La cuestión del título del libro resultó ardua. Mis colegas del país y del extranjero esperaban la obra como una hermenéutica filosófica. Pero cuando propuse este título, el editor me preguntó: ¿Y eso qué es? Fue mejor, en efecto, relegar la todavía extraña expresión al subtítulo.

Por lo demás, la constante actividad docente fue rindiendo sus frutos. Mi viejo amigo Karl Löwith volvió del extranjero y enseñó conmigo en Heidelberg, donde surgió una tensión entre ambos. Durante algunos años tuve un intercambio fecundo de ideas con Jürgen Habermas, al que habíamos invitado como joven profesor supernumerario después de haberme enterado del enfrentamiento que había producido entre Horkheimer y Adorno. El que fue capaz de desunir siquiera un poco a Max y a Teddy en su fraternidad espiritual tendría algo que decir, y el manuscrito presentado confirmó en efecto el talento del joven investigador que a mí me había sorprendido de tiempo atrás. Pero hubo también discípulos dedicados apasionadamente a la filosofía, de los que sólo voy a mencionar aquí a algunos que actualmente ejercen como profesores en la especialidad académica de la filosofía. De Frankfurt atraje a un nutrido grupo de estudiantes, entre ellos Dieter Henrich, que había recibido su primera influencia del neokantismo marburguense de Ebbinghaus y Klaus Reich. En Heidelberg se agregaron otros muchos. Menciono sólo a aquellos que trabajan como investigadores o como profesores en el campo de la fi-

losofía: Wolfgang Bartuschat, Rüdiger Bubner, Theo Ebert, Heinz Kimmerle, Wolfgang Künne, Ruprecht Pflaumer, J. H. Trede, Wolfgang Wieland. Hubo más tarde otra oleada de Frankfurt, donde Wolfgang Cramer —al margen de la famosa escuela de Frankfurt— ejerció una gran influencia; entre ellos Konrad Cramer, Friedrich Fulda y Reiner Wiehl. También fueron llegando extranjeros y se agregaron al círculo de mis alumnos, especialmente de Italia Valerio Verra y G. Vattimo, de España E. Lledó, y un notable número de americanos, a muchos de los cuales he vuelto a encontrar en viajes a América durante los últimos años ocupando cargos y puestos de responsabilidad. Una especial satisfacción ha sido para mí que alguno de mis discípulos haya destacado en otras especialidades, lo cual acredita la idea de la hermenéutica.

Lo que yo enseñaba era sobre todo la praxis hermenéutica. Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos. Por eso dediqué una buena parte de mi labor a la historia del concepto. Organicé con ayuda de la «Deutsche Forschungsgemeinschaft» una serie de coloquios sobre historia de los conceptos e informé sobre ellos, coloquios que promovieron después múltiples actividades similares. El rigor en el uso de los conceptos requiere un conocimiento de su historia para no sucumbir al capricho de la definición o a la ilusión de poder establecer un lenguaje filosófico estricto. El conocimiento de la historia de los conceptos se convierte así en un deber crítico. Intenté además secundar estas tareas fundando una revista dedicada enteramente a la crítica, la *Philosophische Rundschau*, en unión con Helmut Kuhn, cuyo talento crítico yo había admirado muy pronto, antes de 1933, en los últimos años de los viejos *Kantstudien*. Bajo la firme dirección de la señora Käte Gadamer-Lekebusch esta revista apareció durante veintitrés años hasta que últimamente la hemos confiado a manos más jóvenes.

Pero el centro de mi actividad seguía ocupándolo la enseñanza universitaria en Heidelberg. Sólo después de mi jubilación (1968) he intentado difundir ampliamente mis ideas sobre la hermenéutica en el extranjero, sobre todo en América.

La hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de mi labor. Permítaseme exponer brevemente el resorte interno que mueve mi pensamiento.

Aparece en primer lugar la hermenéutica desarrollada en *Verdad y método*.

¿Qué era esta hermenéutica filosófica? ¿en qué difiere de la tradición romántica que nació cuando Schleiermacher profundizó en una antigua disciplina teológica, culminó en la hermenéutica de las ciencias del espíritu de Dilthey y fue considerada como una metodología de éstas? ¿con qué derecho podía llamarse mi ensayo una hermenéutica «filosófica»?

No es superfluo, desafortunadamente, formular esta pregunta. Porque muchos vieron y siguen viendo en esta filosofía hermenéutica una negación de la racionalidad metodológica. Muchos otros, sobre todo desde que la hermenéutica se ha convertido en palabra de moda y a cualquier «interpretación» se llama hermenéutica, abusan del término y su significado e invierten el sentido para el que utilicé el término: ven en ella una nueva metodología para legitimar en realidad la intransparencia en el método o el encubrimiento ideológico. Otros muchos, pertenecientes al bando de la crítica de la ideología, reconocen su verdad, pero sólo a medias. Es bueno y hermoso —piensan— que se valore la tradición en su significación anticipadora, pero falta lo decisivo: la reflexión crítica y emancipadora que libere de ella.

Quizá sea esclarecedor exponer la motivación real de mi planteamiento. Podría resultar así que son los fanáticos del método y los críticos radicales de la ideología los que no reflexionan lo bastante sobre la verdad. Los unos consideran el método —incuestionado— del *trial und error* como *ultima ratio* de la racionalidad humana, y los otros, reconociendo los prejuicios ideológicos de tal método, no justifican lo bastante las propias implicaciones ideológicas de su crítica de la ideología.

Cuando yo empecé a elaborar una hermenéutica filosófica, la propia prehistoria de ésta imponía tomar las ciencias «comprensivas» como punto de partida. Pero añadí a ellas un complemento que hasta ahora no se ha tenido en cuenta. Me refiero a la experiencia del arte. Porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia. La ayuda conceptual para la problemática del «comprender» así planteada en toda su amplitud la ofreció la elaboración por Heidegger de la estructura existencial de la comprensión, que él llamó primero «hermenéutica de la facticidad», la autointerpretación de lo fáctico, es decir, de la existencia humana real. Mi punto de partida fue, pues, la crítica al idealismo y a sus tradiciones románticas. Vi con claridad que las formas de conciencia que habíamos heredado y adquirido, la conciencia estética y la conciencia histórica, eran unas figuras degradadas de nuestro verdadero ser histórico y que las experiencias originarias transmitidas por el arte y la historia no podían concebirse partiendo de ellas. La tranquila distancia en la que la conciencia burguesa gozaba de su cultura ignoraba hasta qué punto todos estamos en el juego y nos basamos en él. Por eso traté de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia. El juego no es nunca un mero objeto, sino que existe para aquel que participa en él, siquiera a modo de espectador. La inadecuación de los conceptos de sujeto y objeto, que ya Heidegger había señalado en su exposición de la pre-

gunta por el ser en *Ser y tiempo,* se podía manifestar aquí en concreto. Lo que más tarde indujo a Heidegger a dar un giro o vuelta a su pensamiento, yo intenté describirlo por mi parte como una experiencia límite de nuestra autocomprensión, como la conciencia histórico-efectual, que tiene más de ser que de conciencia. Lo que yo formulaba así no era tanto una tarea para la praxis metodológica de la ciencia del arte y de la historia, ni me refería primariamente a la conciencia metodológica de estas ciencias, sino exclusivamente o en primer término a la idea filosófica de explicación. ¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad.

Al cabo, la empresa estaba ella misma, obviamente, condicionada por la historia efectual y se basaba en una tradición filosófica y cultural alemana muy concreta. Las denominadas ciencias del espíritu no habían reunido en ninguna parte tan vigorosamente como en Alemania las funciones científicas y las funciones cosmovisivas; o más exactamente, no se había asentado tan tenazmente la nota cosmovisiva, ideológica, de su enfoque detrás de la conciencia metodológica de su procedimiento científico. La unidad indisoluble de todo autoconocimiento humano se expresó con más claridad en otras partes: en Francia con el término vago de *lettres,* en inglés con el término naturalizado de *humanities*. El reconocimiento de la conciencia histórico-efectual implicaba por ello, sobre todo, una rectificación en la autoconcepción de las ciencias históricas del espíritu, que incluían también las ciencias del arte.

Pero esto no expresa toda la dimensión del problema. También en las ciencias naturales hay en cierto modo una problemática hermenéutica. Tampoco su camino es simplemente el del progreso metodológico, como demostró posteriormente Thomas Kuhn y que coincidía en realidad con las ideas que había sugerido sobre todo Heidegger en *Die Zeit des Weltbildes* (La época de la imagen del mundo) y en su interpretación de la física aristotélica (*Phys*. B 1). El «paradigma» es decisivo para el empleo y la interpretación de la investigación metodológica y es mero resultado de la misma. Ya Galileo había dicho *mente concipio*[6].

Detrás de eso se abre una dimensión aún más amplia que consiste en la lingüisticidad o referencia lingüística fundamental. El conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el momento de la comprensión... y de ese modo se puede evidenciar la universalidad de la hermenéutica. La lingüisticidad fundamental de la comprensión no significa obviamente que la experiencia del mundo se

6. Cf. mi conferencia de 1984 en Lund *Hermeneutik und Naturwissenschaft,* en A. Wesher (ed.), *Philosophie und Kultur* III, 39-70; *Ges. Werke* VII.

efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente. Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana, que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua? Esto es tan evidente que son justamente esas formas previas de pensamiento y de lenguaje humano las que reclaman la reflexión hermenéutica. A una hermenéutica orientada en el diálogo socrático no hay que objetar sólo que la *doxa* no es un saber, que el acuerdo aparente en el que vivimos y desde el que hablamos no es un verdadero acuerdo. Pero incluso el descubrimiento de lo aparente como el que efectúa el diálogo socrático se realiza en el elemento de la lingüisticidad. El diálogo nos hace estar seguros del posible consenso incluso en el fracaso del entendimiento, en el malentendido y en el célebre reconocimiento de la nesciencia. La nota común que calificamos de humana descansa en la constitución lingüística de nuestro mundo de la vida. Cualquier intento de denunciar las degradaciones del entendimiento interhumano mediante la reflexión crítica y la argumentación confirma esa nota común.

El aspecto hermenéutico no puede limitarse, pues, a las ciencias hermenéuticas del arte y de la historia, ni al trato con los «textos», ni tampoco, como una ampliación, a la propia experiencia del arte. La universalidad del problema hermenéutico, reconocida ya por Schleiermacher, abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan «lenguajes distintos», la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas «opiniones» se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos, como sabía ya Heráclito. El aprendizaje de idiomas extranjeros e incluso el aprendizaje del habla por el niño no significan la simple asimilación de los recursos de entendimiento. Este aprendizaje representa más bien una especie de pre-esquematización de la experiencia posible y su primera adquisición. El conocimiento de una lengua es un camino para el conocimiento del mundo. No sólo ese «aprendizaje», sino cualquier experiencia se realiza en un constante progreso comunicativo de nuestro conocimiento del mundo. En un sentido mucho más profundo y general que el expresado en la fórmula acuñada por

August Boeckh para el tema del filólogo, la experiencia es siempre «conocimiento de lo conocido». Vivimos dentro de unas tradiciones, y éstas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que consta sólo de textos y monumentos y que transmite un sentido expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece *(traditur)* constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común. Aun el lenguaje monologal de la ciencia moderna adquiere realidad social por esta vía. Creo que en este punto aparece bien fundamentada la universalidad de la hermenéutica que Habermas, entre otros, tanto discute. Habermas nunca ha superado, a mi juicio, un concepto idealista del problema hermenéutico y reduce mi posición, equivocadamente, a la «tradición cultural» en el sentido de Theodor Litt. El amplio debate de esta cuestión aparece documentado en el volumen de la editorial Suhrkamp *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

Ante nuestra tradición filosófica nos encontramos con la misma tarea hermenéutica. El filosofar no empieza desde cero, sino que ha de seguir pensando y reformulando el lenguaje que hablamos, y esto significa también hoy, como en la época de la antigua sofística, reconducir el lenguaje de la filosofía despojado de su sentido legendario hasta capacitarlo para decir lo mentado y expresar los elementos comunes que sustentan nuestro lenguaje real.

Nos hemos vuelto más o menos ciegos para esta tarea por obra de la ciencia moderna y su generalización filosófica. En el *Fedón* platónico, Sócrates plantea la exigencia de comprender la estructura cósmica y el devenir natural lo mismo que comprende por qué está en la cárcel y no ha aceptado la oferta de fuga: porque consideró bueno para él aceptar incluso una sentencia injusta. Comprender la naturaleza como Sócrates se entiende aquí a sí mismo es una exigencia que la física aristotélica realizó a su manera. Pero esta exigencia no es compatible con lo que es la ciencia desde el siglo XVII y con lo que la ciencia de la naturaleza y del dominio de la naturaleza basada en la ciencia ha posibilitado. Esta es exactamente la razón de que la hermenéutica y sus consecuencias metodológicas no hayan podido aprender de la teoría de la ciencia moderna tanto como de otras tradiciones más antiguas que conviene recordar.

Una de ellas es la tradición de la retórica, que Vico fue el último en defender con conciencia metodológica contra la ciencia moderna, a la que él calificó de *crítica*. Ya en mis estudios clásicos yo di preferencia especial a la retórica y a su teoría. Sobre todo porque la

retórica había sido en un grado, no lo bastante valorado, el soporte de la antigua tradición de los conceptos estéticos, como se advierte aún en la definición que hace Baumgarten de la estética. Hay que insistir hoy en que la racionalidad de la argumentación retórica, que trata de utilizar los «afectos», pero que reivindica fundamentalmente los argumentos y trabaja con probabilidades, es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad mucho más poderoso que la certeza de la ciencia. Por eso en *Verdad y método* I hice una referencia explícita a la retórica y encontré un eco positivo en distintas partes, especialmente en los trabajos de Ch. Perelman, que toma la praxis jurídica como punto de partida. El insistir en este tema no significa olvido de la relevancia de la ciencia moderna y de su aplicación a la civilización técnica actual. Todo lo contrario: aunque la civilización moderna plantea problemas de mediación totalmente nuevos, la situación no ha cambiado en principio. La tarea «hermenéutica» de integración de la monológica de las ciencias en la conciencia comunicativa —y esto incluye la tarea de ejercer la racionalidad a nivel práctico, social y político— se ha hecho más urgente aún.

Se trata en realidad de un antiguo problema que conocemos desde Platón. Sócrates intentó convencer a todos los que presumían de su saber, políticos, poetas, expertos en su oficio artesanal, de que desconocían el «bien». Aristóteles estableció la distinción estructural que aquí subyace, diferenciando entre *tejne* y *phronesis*. Esto es indiscutible. Aunque esta distinción se pueda malentender y la apelación a la «conciencia» pueda encubrir a menudo unas dependencias ideológicas no desenmascaradas, resulta un malentendido de lo que es la razón y la racionalidad la pretensión de reconocerlas únicamente en la ciencia anónima y como ciencia. Así, mi propia teoría hermenéutica me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una «sabiduría humana» que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una nesciencia. La «filosofía práctica» elaborada por Aristóteles nos puede servir de modelo. Se trata de la segunda línea de tradición que conviene renovar.

Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias «comprensivas». La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación ontológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada

sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia «anónima». Frente al perfeccionamiento de la autocomprensión lógica de la ciencia, ésta me parece ser la verdadera tarea de la filosofía, incluso y justamente frente a la significación práctica de la ciencia para nuestra vida y supervivencia.

Pero la «filosofía práctica» significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias «hermenéuticas». Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la «racionalidad práctica» descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna. Incluso la fluidificación dialéctica que Hegel dio a los conceptos tradicionales y que renovó muchas verdades de la «filosofía práctica» corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente de la reflexión. El concepto de reflexión que subyace en la crítica de la ideología implica en efecto un concepto abstracto de discurso libre que pierde de vista las verdaderas condiciones de la praxis humana. Yo tuve que rechazar esto como una extrapolación ilegítima de la situación terapéutica del psicoanálisis. En el tema de la reflexión, la distinción de Brentano inspirada en Aristóteles entre interioridad reflexiva y reflexión objetivante me parece superior al legado del idealismo alemán. Esto es aplicable también, a mi juicio, al postulado de reflexión transcendental que Apel y otros aplican a la hermenéutica. Esto aparece perfectamente documentado en el difundido volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp).

Los diálogos platónicos me han marcado, pues, más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente. Mi trato con ellos ha sido singular. Si nosotros, aleccionados por Nietzsche y por Heidegger, vemos el precedente de la conceptualidad griega, desde Aristóteles a Hegel y a la lógica moderna, como límite más allá del cual quedan nuestras propias preguntas sin respuesta y nuestras intenciones sin satisfacer, lo cierto es que el arte del diálogo platónico se anticipó a esa aparente superioridad que creemos poseer como herederos de la tradición judeo-cristiana. Platón puso sin duda con la doctrina de las ideas, con la dialéctica de las mismas, con la matematización de la física y con la intelectualización de lo que nosotros llamaríamos «ética» el fundamento para los conceptos metafísicos de nuestra tradición. Pero limitó a la vez todos sus enunciados por la vía mimética, y como Sócrates supo dasarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector. La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón. Criticar a Platón es

quizá tan simple como el reprochar a Sófocles que no sea Shakespeare Esto podrá parecer paradójico, pero sólo a aquel que está ciego ant la relevancia filosófica de la imaginación poética de Platón.

Pero hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético En nuestro siglo se ha hecho algo en esta línea, especialmente con l labor de Paul Friedländer, pero también con numerosas obras inspi radas, aunque sin una base profunda, en el círculo del poeta Stefa George (Friedemann, Singer, Hildebrandt) y con los trabajos de Le Strauss y sus amigos y discípulos. El tema está aún muy lejos d agotarse. Consiste en reconducir con precisión los enunciados con ceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la qu derivan. Ahí radica la «armonía dórica» de acción y discurso, de *ergo* y *logos* de la que se habla en Platón, y no sólo con palabras. Es armonía es la verdadera ley vital de los diálogos socráticos. Estos so literalmente «discursos guía». Sólo desde esa armonía se descubr realmente la intención del arte de la contradicción en Sócrates, qu unas veces parece un ardid sofístico y otras crea verdadera confusión Si la sabiduría humana se pudiera trasvasar como el agua pasa de u recipiente a otro mediante un hilo de lana... (*Symp*. 175 d); pero l sabiduría humana no es de esa naturaleza. Es el saber del no saber En ella se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, d que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobr su vida se torna en meras presunciones. O, para decirlo con la fras audaz de Platón en la *Carta séptima:* no se refuta sólo su tesis, sin su alma. Esto es aplicable tanto a los niños que se creen amigo ignorando lo que es la amistad *(Lisis)* como a los generales famoso que creen encarnar en sí la virtud del soldado *(Laques)* o a los político ambiciosos que presumen de poseer un saber superior a cualquier otr *(Cármides)*..., y es aplicable igualmente a todos aquellos que sigue a los maestros profesionales de la sabiduría y, por último, al simpl ciudadano que debe creer y hacer creer que es «justo» como vendedor comerciante, cambista, artesano, etc. No se trata evidentemente de u saber técnico, sino de otro género de saber más allá de todas la pretensiones y competencias especiales de una superioridad en el saber más allá de todas las *tejnai* y *epistemai* conocidas. Este otro sabe significa el «giro hacia la idea» que está detrás de todas las soflama de los presuntos sabios.

Pero tampoco esto significa que Platón posea al final una doctrin que se pueda aprender: la «doctrina de las ideas». Y cuando él critic esta «doctrina» en el diálogo *Parménides,* no significa que se trate d un error suyo. Significa más bien que la hipótesis de las «ideas» n era tanto una «doctrina», sino que designa una orientación proble mática cuyas implicaciones debía desarrollar y debatir la filosofía, e decir, la dialéctica platónica. Dialéctica es el arte de llevar una con

versación, y esto incluye el arte de llevar esta conversación consigo mismo y de perseguir el entendimiento consigo mismo. Es el arte de pensar. Pero esto equivale al arte de indagar el significado de lo que se piensa y se dice. De ese modo se sigue un camino o, más exactamente, se está en un camino. Porque existe algo que cabe llamar «predisposición natural del hombre a la filosofía». Nuestro pensamiento no se detiene en lo que alguien significa con esto o aquello. El pensar se transciende a sí mismo. La obra de los diálogos platónicos lo expresa a su modo: remite a lo uno, al ser, al «bien» que se expresa en el orden del alma, de la constitución de la ciudad y de la estructura cósmica.

Cuando Heidegger interpreta la hipótesis de las ideas como el inicio del olvido del ser que culmina en la mera representación y en el objetivismo en que deriva la era tecnológica de la voluntad de poder ya universalizada, y cuando es lo bastante consecuente para entender el pensamiento griego más antiguo sobre el ser como la preparación de este olvido del ser producido en la metafísica, expresa en el fondo algo diferente a la auténtica dimensión de la dialéctica platónica de las ideas. El paso que Heidegger da hacia el más allá de todo ente es un paso más allá de la asunción «unívoca» de las ideas y constituye en definitiva una reacción contra la interpretación metafísica del ser como ser del ente.

La historia de la metafísica se podría escribir también como una historia del platonismo. Sus etapas serían Plotino y Agustín, el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel; en definitiva: todos aquellos esfuerzos intelectuales de occidente que preguntan por el ser sustancial de la idea y en general por la teoría de la sustancia de la tradición metafísica. Pero el primer platónico en esta serie sería el propio Aristóteles. Hacer creíble esta tesis tanto frente a la crítica aristotélica a la doctrina de las ideas como frente a la metafísica de la sustancia en la tradición occidental, tal sería el objetivo de mis estudios en este campo. Y yo no estaría solo. Ha habido Hegel[7].

Tampoco sería una labor puramente «histórica». Porque la intención no sería la de completar con una historia del recuerdo del ser la historia de su progresivo olvido esbozada por Heidegger. Esto no tendría sentido. Sin duda es correcto hablar de un creciente olvido del ser. La gran aportación de Heidegger consistió a mi juicio en habernos despertado de un olvido total al enseñarnos a preguntar en serio qué es eso de «ser». Recuerdo cómo empezó Heidegger un debate en un seminario del año 1924 sobre *De nominum analogia* de Cayetano con la pregunta ¿qué es eso del ser?, y cómo sacudimos la cabeza por lo

7. Cf. ahora mi trabajo *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Abh. d. Heidelberg Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. Jg. 1978, 3. Abh.), Heidelberg 1978; *Ges. Werke* VII.

absurdo de la pregunta. A estas alturas todos hemos recuperado en cierto sentido la pregunta por el ser. Los defensores de la metafísica tradicional, los que pretenden ser críticos de Heidegger, tampoco están ya atrapados en la obviedad que aceptaba incuestionada la noción de ser fundamentada en la tradición metafísica. Ellos defienden la respuesta clásica como una respuesta, y esto significa que han recuperado la pregunta como pregunta.

Siempre que alguien intenta filosofar se produce una evocación del ser. No se da sin embargo, a mi juicio, una historia de la recuperación del ser. El recuerdo no tiene historia. No se da un recuerdo progresivo como se da un olvido progresivo. El recuerdo es siempre lo que a uno le viene a la mente, lo que le irrumpe, de suerte que lo reactualizado impone un momento de tregua al perecer y olvidar. Y el recuerdo del ser tampoco es el recuerdo de algo antes sabido y ahora recuperado, sino recuerdo de lo antes preguntado, recuerdo de una pregunta desvanecida. Pero la pregunta como tal no es nunca una pregunta recordada. Como recuerdo de lo preguntado antaño, es lo ahora preguntado. De ese modo el preguntar supera la historicidad de nuestro pensar y conocer. El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto.

Pero ¿es eso nuestro presente? ¿sólo Hegel es para nosotros este presente? No debemos, ciertamente, estrechar a Hegel en sentido dogmático. Si él habló de un final de la historia que se alcanzaría cuando llegase la libertad de todos, eso significa que la historia sólo acaba en el sentido de que no cabe establecer un principio superior al de la libertad de todos. La progresiva esclavitud de todos que ha empezado a perfilarse como un destino quizá ineludible de la civilización mundial no sería a sus ojos ninguna objeción contra el principio. Simplemente, «peor para los hechos». Podemos preguntar, sin embargo, frente a Hegel si el principio primero y último en el que acaba el pensamiento filosófico del ser es el «espíritu». La crítica de los jóvenes hegelianos se orientó polémicamente contra ese supuesto, y ha sido Heidegger, a mi juicio, el primero en liberar una posibilidad positiva que transciende la mera inversión dialéctica. Porque ésta es su tesis básica: la «verdad» no es la plena evidencia cuya realización ideal sería en definitiva la autopresencia del espíritu absoluto. Heidegger nos enseñó que la verdad debe concebirse como revelación y ocultación al mismo tiempo. Los grandes ensayos de la tradición en los que nos sabemos expresados una y otra vez se mueven siempre en esta tensión. Lo enunciado no lo es todo. Sólo lo silenciado convierte lo dicho en palabra que puede alcanzarnos. Esto me parece irreprochable. Los conceptos en los que se formula el pensamiento emergen de un muro de oscuridades. Son unilaterales, afirmativos, llenos de prejuicios.

Recuérdese el intelectualismo griego, o la metafísica de la voluntad del idealismo alemán, o el metodologismo de los neokantianos y los neopositivistas. Ellos se expresan a su modo, pero desconociéndose a sí mismos. Están prisioneros en los presupuestos de sus conceptos.

Desde esta perspectiva cualquier diálogo que tratemos de entablar con las ideas de un pensador en un intento de comprenderlo es un diálogo interminable. Un diálogo real, en el que tratamos de encontrar «nuestro» lenguaje... como lenguaje común. La distancia histórica e incluso la ubicación del interlocutor en un proceso aclarado históricamente son momentos subordinados de nuestro intento de comprensión y son en realidad formas de asegurarnos frente al interlocutor y de cerrarnos a él. En el diálogo, en cambio, intentamos abrirnos a él, es decir, establecer el punto común de coincidencia.

Siendo esto así, mantener una posición propia parece inadmisible. ¿No significa ese diálogo interminable, en su última radicalidad, un relativismo total? ¿pero no sería a su vez este aserto mismo una posición relativista y, además, contradictoria consigo misma? Al final ocurre como en la experiencia de la vida: una serie de experiencias, encuentros, lecciones y desengaños desemboca, más que en el mucho saber, en el estar al cabo de la calle y en el aprendizaje de la modestia. En un capítulo central de mi libro *Verdad y método* I defendí este concepto «personal» de experiencia frente al enmascaramiento que ha sufrido con el proceso de institucionalización de las ciencias empíricas, y veo que M. Polanyi sostiene algo parecido. Desde esta perspectiva la filosofía «hermenéutica» se entiende, no como una posición «absoluta», sino como un camino de experiencia. Consiste en que no se da un principio superior al de abrirse al diálogo. Pero esto significa siempre el posible derecho a reconocer de antemano la superioridad del interlocutor. ¿Nos parece poco? Yo creo que es el único género de honestidad que cabe exigir a un profesor de filosofía... y que habría que exigirle.

Me parece evidente que es ineludible el retorno al diálogo originario del hombre con el mundo. Y lo es igualmente si se exige una explicación última o una «fundamentación última» o se enseña una «autorrealización del espíritu». Así, ha habido que replantear la ruta del pensar hegeliano. Heidegger ha revelado el trasfondo de la tradición de la metafísica y ha visto en la disolución dialéctica de los conceptos tradicionales por Hegel en su *Ciencia de la lógica* la más radical adhesión a los griegos. Pero su «destrucción» de la metafísica no ha despojado a ésta de su sentido. Se ha invocado especialmente la sutil superación especulativa de la subjetividad del espíritu subjetivo por parte de Hegel y aparece como una vía propia de solución frente al subjetivismo moderno. ¿No había aquí la misma intención que en el alejamiento de Heidegger respecto a la autoconcepción transcendental con la idea de la «vuelta»? ¿no fue también intención de Hegel el abandono de la orientación en la autoconciencia y

en la escisión sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia? ¿o hay otras diferencias? ¿La orientación en la universalidad del lenguaje, el asentamiento en la lingüisticidad de nuestro acceso al mundo que nosotros compartimos con Heidegger significa un paso más allá de Hegel, un paso por detrás de Hegel?

Para situar mi propio pensamiento puedo afirmar en efecto que emprendí la rehabilitación de la «mala infinitud». Pero con una modificación decisiva, a mi juicio. Porque el diálogo nunca acabado del alma consigo misma que es el pensamiento, no consiste en determinar con precisión cada vez mayor el mundo de objetos que se trata de conocer, ni en el sentido neokantiano de la tarea interminable ni en el sentido dialéctico del traspaso de cualquier límite mediante el pensamiento. Heidegger abrió aquí, a mi juicio, un nuevo camino al convertir la crítica a la tradición metafísica en una preparación para plantear la pregunta por el ser de un modo nuevo, y encontrarse así «en camino hacia el lenguaje». Es el camino de un lenguaje que no se reduce al juicio enunciativo ni a su presunta validez objetiva, sino que apunta siempre a la totalidad del ser. La totalidad no es una objetividad definible. En este sentido creo que la crítica de Kant a las antinomias de la razón pura es válida contra Hegel. La totalidad no es un objeto, sino el horizonte mundano que nos rodea y de cara al cual vivimos.

No necesité seguir a Heidegger cuando enfrentó a Hölderlin con Hegel e interpretó la obra de arte como un encuentro originario con la verdad, para ver en la obra poética un correctivo del ideal de la definición objetiva y de la beatería de los conceptos. Esto lo averigüé con mis propios intentos en el campo del pensamiento. Yo debía seguir siempre mi propia orientación hermenéutica. El intento hermenéutico de analizar el lenguaje partiendo del diálogo —un intento ineludible para un discípulo permanente de Platón— significa en última instancia la superabilidad de cualquier fijación mediante el avance del diálogo. Así la fijación terminológica, que es adecuada en el campo constructivo de la ciencia moderna y de su objetivo de permitir a todos el acceso al saber, resulta sospechosa en la esfera dinámica del pensamiento filosófico. Los grandes pensadores griegos preservaron la movilidad de su lenguaje incluso en las ocasiones —análisis temático— en que practicaban la fijación conceptual. Pero hay una escolástica antigua, medieval, moderna y novísima. Ella acompaña a la filosofía como la sombra al cuerpo. De ahí que se pueda determinar la calidad de un pensamiento por su capacidad para quebrar las fosilizaciones existentes en el lenguaje filosófico tradicional. El ensayo programático de Hegel, que él manejó como su método dialéctico, tuvo en el fondo muchos antecedentes. Hasta un pensador tan ceremonioso como Kant, que siempre tenía en la mente el latín escolástico, encontró su «propio» lenguaje, que evitó los neologismos, pero extrajo numerosos signifi-

cados nuevos de los conceptos tradicionales. También el rango de Husserl se comprueba frente al neokantismo de su época y de la anterior en la fuerza intuitiva de su intelecto, que supo fundir las expresiones tradicionales con la flexibilidad descriptiva de su vocabulario. Heidegger se amparó precisamente en el ejemplo de Platón y de Aristóteles para justificar la novedad de su lenguaje, y sus seguidores han sido mucho más numerosos de lo que cabía esperar ante las primeras reacciones de asombro y escándalo. La filosofía, a diferencia de las ciencias y de la praxis vital, se encuentra con una dificultad peculiar. El lenguaje que hablamos no está hecho para los fines que persigue el filósofo. La filosofía se ve envuelta en una penuria lingüística constitutiva, y esta penuria se deja sentir más cuando el filósofo decide pensar con audacia. Suele ser típico del principiante el afán de «formar» conceptos a capricho y el afán de «definirlos». El filósofo reanima la fuerza intuitiva del lenguaje, y las audacias y violencias lingüísticas pueden ser pertinentes si logran penetrar en el lenguaje de los otros que piensan y avanzan con él, es decir, si ese lenguaje dinamiza, extiende, ilumina *únicamente* el horizonte del entendimiento mutuo.

Es inevitable que el lenguaje de la filosofía, que nunca se encuentra con el objeto sino que ha de construirlo ella misma, no se mueva en sistemas de enunciados cuya formalización lógica y examen crítico podría potenciar el rigor y la precisión de los conocimientos filosóficos. Este hecho no armará ninguna «revolución», ni siquiera la proclamada por el análisis del *ordinary language*. Ilustrémoslo con un ejemplo: puede ser esclarecedor el analizar con recursos lógicos las argumentaciones que figuran en un diálogo platónico, el mostrar sus incoherencias, llenar las lagunas, detectar los paralogismos, etc. Pero ¿aprendemos de ese modo a leer a Platón? ¿aprendemos a apropiarnos sus preguntas? ¿logramos aprender de él en lugar de confirmar nuestra superioridad sobre él? Lo dicho sobre Platón es aplicable *mutatis mutandis* a cualquier filosofía. Creo que Platón lo definió de una vez por todas en la *Carta séptima*: los recursos de la filosofía no son la filosofía. El rigor lógico no lo es todo. No es que la lógica no posea su validez evidente. Pero el ceñirse a lo lógico reduce el horizonte problemático a una verificabilidad formal y elimina así la apertura al mundo que se produce en nuestra experiencia del mundo interpretada lingüísticamente. Esta es una constatación hermenéutica en la que creo coincidir de algún modo con el último Wittgenstein. El revisó los prejuicios nominalistas de su *Tractatus* y recondujo todo lenguaje a los contextos de la praxis vital. Es cierto que el resultado de esta reducción fue para él ampliamente negativo. Consistió en la exclusión de todas las preguntas indemostrables de la metafísica y no en la recuperación de las mismas, por muy indemostrables que sean, escuchándolas desde la constitución lingüística de nuestro ser-en-el-mun-

do. Para estos efectos podemos aprender de la palabra de los poetas mucho más que de Wittgenstein.

Así es exactamente, y nadie puede negarlo: la explicación conceptual *no puede* agotar el contenido de un producto poético. Esto se reconoce al menos desde Kant, o incluso desde el descubrimiento de la verdad estética *(cognitio sensitiva)* por Baumgarten. Pero puede tener un interés especial en el aspecto hermenéutico. Ante la poesía no es suficiente distinguir lo estético de lo teórico y liberarlo de la presión de las reglas o del concepto. La poesía sigue siendo una forma de lenguaje en la que los conceptos se relacionan entre sí. La tarea hermenéutica consiste entonces en aprender a precisar el puesto especial que ocupa la poesía en el contexto de normatividad del lenguaje, en el que entra siempre en juego el elemento conceptual. ¿Cómo se convierte el lenguaje en arte? No formulo aquí esta pregunta únicamente porque el arte de la interpretación puede verse siempre sobre formas de habla y de texto ni porque la poesía sea también producto lingüístico, texto. Los productos poéticos son «productos» en un sentido nuevo, son «texto» de modo eminente. El lenguaje aparece aquí en toda su autonomía. Es «para sí» y se presenta como es, mientras que en los otros casos las palabras quedan rebasadas por la intención que las posterga.

Hay aquí un problema hermenéutico verdaderamente arduo. La poesía comporta un tipo especial de comunicación. ¿Con quién se da esa comunicación? ¿con el lector? La dialéctica de pregunta y respuesta que subyace siempre en el proceso hermenéutico y que rebasa el esquema básico de lo dialogal sufre aquí una modificación especial. La recepción e interpretación de la poesía parece implicar una relación dialogal *sui generis*.

Esto queda patente sobre todo cuando estudiamos los diversos modos del habla. No es sólo la palabra poética la que exhibe una rica gama de diferenciaciones; por ejemplo lo épico, lo dramático, lo lírico. Hay otros modos de lenguaje en los que la relación hermenéutica de pregunta y respuesta se modifica significativamente. Me refiero a las diversas formas de lenguaje religioso, como la proclamación, la oración, el sermón, la bendición. Puedo citar la «leyenda» mítica, el texto jurídico y hasta el lenguaje más o menos balbuciente de la filosofía. Ellos forman una problemática de la hermenéutica aplicada a la que me he dedicado cada vez más desde la aparición de *Verdad y método* I. Creo haberme aproximado al tema desde dos ángulos: desde mis estudios sobre Hegel, en los que he abordado el papel de lo lingüístico en su relación con lo lógico, y desde la poesía hermética moderna, que analicé en un comentario a *Atemkristall* de Paul Celan. La relación entre filosofía y poesía ocupa el centro de estas investigaciones. La reflexión sobre este tema me sirve y puede servirnos a todos para recordarnos constantemente que Platón no fue platónico ni la filosofía es escolástica.

# Indicaciones bibliográficas

## 1. *Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica*

Inédito hasta ahora.

## 2. *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*

Conferencia de 1943; primera edición en *Kleine Schriften* I, 1-10. Cf. también la conferencia en el congreso de Mendoza (Argentina 1948) con el título *Die Grenzen der historischen Vernunft*, impresa en las Actas del congreso.

## 3. *La verdad en las ciencias del espíritu*

Conferencia dada en la sesión anual de la Deutsche Forschungsgemeinschaft en Bremen 1953. Primera edición en Deutsche Universitätszeitung 9 (1954) 6-8, reimpresa en *Kleine Schriften* I, 39-45.

## 4. *¿Qué es la verdad?*

Conferencia dada en Arnoldshain (1955) por invitación de la comunidad de estudiantes evangélicos de la universidad de Frankfurt. Primera edición en Zeitwende Die neue Furche 28 (1957) 226-237, recogida en *Kleine Schriften* I, 46-58.

## 5. *Sobre el círculo de la comprensión*

Primera edición en *Festschrift für Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingern 1959, 24-35, reproducida en *Kleine Schriften* IV, 54-61.

## 6. *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas*

Conferencia pronunciada en Munich (1960) durante el VI Congreso alemán de filosofía, impresa en las actas *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim 1962, 26-36, reproducida en *Kleine Schriften* I, 59-69.

## 7. *La historia del concepto como filosofía*

Primera edición en Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 137-151, reproducida en *Kleine Schriften* III, 237-250.

## 8. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*

Primera edición en italiano bajo el título *Ermeneutica*, en *Encyclopedia del Novecento* II, Roma 1977, 731-740. En alemán, versión abreviada, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1061-1073.

## 9. *Sobre la problemática de la autocomprensión*

Conferencia dada en Roma (1961), publicada con el título *Intendimento e rischio* por E. Castelli en las ponencias congresuales del Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1962; en alemán con el título *Verstehen und Spielen*: Theologische Forschungen 30 (1963). Primera edición de una versión ampliada y aquí reproducida en *Einsichten, Festschrift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1962, 71-85; también en *Kleine Schriften* I, 70-81.

## 10. *La continuidad de la historia y el instante de la existencia*

Conferencia pronunciada en las jornadas universitarias de la comunidad de estudiantes evangélicos de Tubinga. Primera edición con el título *Geschichte - Element der Zukunft* con otras conferencias de R. Wittram y de J. Moltmann, Tübingen 1965, 33-49. Reimpresión con el título aquí elegido en *Kleine Schriften* I, 149-160.

## 11. *Hombre y lenguaje*

Muttersprache 65 (1965) 257-262, reimpresión en *Orbis Scriptus. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München 1966, 237-243; también en *Kleine Schriften* I, 93-100.

## 12. *Sobre la planificación del futuro*

Primera edición en Daedalus 95 (1966) 572-587, con el título *Planning of the Future;* en alemán en *Kleine Schriften* I, 161-178.

## 13. *Semántica y hermenéutica*

Conferencia dada en el XIV Congreso internacional de filosofía celebrado en Viena 1968. Primera edición en *Kleine Schriften* III, 251-260.

## 14. *Lenguaje y comprensión*

Primera edición en Zeitwende Die neue Furche 41 (1970) 364-377, recogida en *Kleine Schriften* IV, 94-108.

## 15. *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?*

Primera edición en Zeitwende Die neue Furche 44 (1973) 289-296, recogida en *Kleine Schriften* IV, 86-93. En francés E. Castelli (ed.), *Demythisation et ideologie*, Paris 1973 con el título *Jusqu'à quel point la langue preforme-t-elle la pensée?* 65-70. En inglés, anexo a *Truth and Method*, London 1976.

## 16. *La incapacidad para el diálogo*

Conferencia radiofónica para el estudio Heidelberg de la SDR. Primera edición en Universitas 26 (1971) 1295-1304, recogida en *Kleine Schriften* IV, 109-117.

## 17. *La universalidad del problema hermenéutico*

Primera edición en Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 215-225, y en *Kleine Schriften* I, 101-112.

## 18. *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología*

Primera edición en *Kleine Schriften* I, 113-130.

## 19. *Réplica a* Hermenéutica y crítica de la ideología

Primera edición en J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, 283-317, recogida en *Kleine Schriften* IV, 118-141.

## 20. *Retórica y hermenéutica*

Primera edición como publicación de la Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1976, recogida en *Kleine Schriften* IV, 148-163.

## 21. *¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica*

Primera edición en Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 7-16, recogida en *Kleine Schriften* IV, 164-172.

## 22. *La hermenéutica como tarea teórica y práctica*

Conferencia pronunciada en la Westfälische Sektion der Internationalen Vereinigung für Recht- und Sozialphilosophie en Münster el 19.1.1978 y en la Heidelberger Akademie der Wissenschaften el 18.1.1978. Primera edición de una versión ampliada en Rechtstheorie 9 (1978) 257-274.

## 23. *Problemas de la razón práctica*

Primera edición en J. Derbolav y otros (eds.), *Sinn und Geschichtlichkeit - Werk und Wirkungen Theodor Litts,* Stuttgart 1980, 147-156.

## 24. *Texto e interpretación*

Primera edición en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation Deutsch-französische Debatte,* München 1984, 24-55.

## 25. *Destrucción y deconstrucción*

Inédito en alemán; en italiano *Interpretazione e deconstruzione,* Napoli 1986; en inglés Marshall (ed.), Iowa 1986.

## 26. *Hermenéutica*

Primera edición en R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy* III, Firenze 1969, 360-372.

## 27. *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*

Primera edición en L. J. Pongratz (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen* III, Hamburgo 1977, 59-100.

# Indice analítico de Verdad y método I y II


Abstracción *I:* 41, 317, 514s, 569; *II:* 148s, 160ss, 183, 189, 190, 199, 263, 329, 334, 340
Acción *II:* 257
Acontecer, suceder *I:* 141, 380, 451ss, 503, 513ss, 563, 579, 581s; *II:* 68s, 129, 136-141
— el *acontecer* de la tradición *I:* 360
— el acontecer lingüístico *I:* 552s, 563s
Adivinación *I:* 243s; *II:* 21s
Afectos *II:* 100, 274
Afirmación (trágica) *I:* 178s; *II:* 139
Alegoría *I:* 110ss, 227; *II:* 97, 273s
*Aletheia* *I:* 547, 576ss; *II:* 53, 351
Alma *I:* 549; *II:* 48, 75s, 78ss, 228, 250, 306, 358
Alteridad, otreidad *I:* 369, 437ss, 621, 629; *II:* 16, 27, 66, 69, 117s, 192s, 122ss, 141, 205ss, 254s, 325, cf. Conversación
Ambigüedad *I:* 299, 582, 591
Amistad *II:* 81, 100, 207, 303, 396
Analítica *II:* 284, 289
Analogía *I:* 113, 516; *II:* 19s
*Analysis notionum* *I:* 500
*Anámnesis* *I:* 45, 158; *II:* 19, 356, 358
Anticipo de compleción *II:* 67ss, 255
Antigüedad, ciencia de la *II:* 61
Apertura *I:* 141, 335, 369 y passim; *II:* 14
— de la conciencia histórico efectual *I:* 414, 437 y passim
— de la experiencia *I:* 141, 433, 536 y passim
— de la pregunta *I:* 439ss, 453ss
*Applicatio* *I:* 61s, 238, 298ss, 387, 411ss, 405s, 413, 484, 615; *II:* 108ss, 251ss, 278ss, 295, 301, 303, 305, 307s, 316s, 333s, 365, 371
*Arete* (virtud) *I:* 383ss; *II:* 280, 306, 381
*Arje* *II:* 295, 306, 314s, 316s
Arquitectura *I:* 127, 307ss; *II:* 171s, 193
*Ars* *II:* 96, 271; cf. *Tejne*
*Ars inveniendi* *I:* 51, 499
Arte *I:* 82ss, 297, 367s, 569ss, 624; *II:* 13ss, 95ss, 214ss, 345ss, 375ss, 390ss
— experiencia del *II:* 15, 21, 110, 225, 231, 234, 220s, 369s, 377, 390
— de comprender *I:* 217s, 242s
— de escribir *I:* 215, 473
— de preguntar, de la conversación *I:* 444ss
Arte por encargo *I:* 128, 183
Arte vivencial *I:* 108ss, 118s, 128
Artes procesuales *I:* 186s
Artes reproductivas *I:* 196
Artes plásticas *I:* 181ss
Artista, artístico *I:* 128s, 154, 164, 241s; *II:* 44, 106s, 214, 217, 301, 343, 369
Asimilación *I:* 317s
Asistencia social *I:* 437
Autenticidad *II:* 20, 105, 332s, 339
Autoapagamiento *I:* 268, 296, 336

Autobiografía *I:* 284, 344, 600; *II:* 107, 112, 134, 312
Autocomprensión *II:* 79s, 108, 121, 124ss, 128ss, 246ss, 251s
Autoconciencia *I:* 41, 268s, 290 y passim *I:* 17s, 38, 87s, 291, 327, 350s, 378ss
Autoconocimiento *II:* 41, 46, 134, 255, 391
Autoconservación *I:* 317
Autoolvido *I:* 171, 174; *II:* 150, 194
Autor *II:* 23, 25, 63s, *107*, *262*, 274, 277s, 285s
Autoridad *I:* 33, 36, 338s, 344ss; *II:* 45, 213s, 235ss
Aventura *I:* 106
Axioma *I:* 423; *II:* 245

Barroco *I:* 37, 118s, 611
Bello, belleza *II:* 345ss
— libre e independiente *I:* 78ss
— natural y artificial *I:* 78, 83s, 92s, 573
— metafísica de lo *I:* 570
Biblia *II:* 97ss, 127, 131, 273, 275ss, 283, 287, 300ss, 364, 367
— crítica bíblica *I:* 48, 233s, 339, 617, 623; *II:* 122, 269
Bien, bueno (*agathon*) *I:* 52, 383s, 572ss, *615*, *638*; *II:* 256ss, 264s, 280, 284s, 294ss
Biografía *I:* 97ss, 283s
Biología *I:* 541ss, 283s; *II:* 164s
Bohemia *I:* 128

Cálculo lógico *I:* 499s; *II:* 188
Capacidad de juicio *I:* 51, 56s, 61ss
— estética *I:* 69ss
— reflexiva *I:* 62, 70s, 90
Capacidad de juicio (moral, estético) *II:* 217
Carácter reflexivo, cf. *Fronesis*
Característica universal *I:* 499s
Cartesianismo: *I:* 55, 300ss, 321, 633
Causa *II:* 72
Cegamiento *I:* 179, 394, 464, 480
*Celebración* *I:* 168
Certeza *I:* 301s; *II:* 53s, 134, 143, 147, 160, 229s
*Ciencia* (cf. Ciencias de la naturaleza, Ciencias del espíritu, *Historia*) *I:* 299ss, 407ss, 544ss; *II:* 43ss, 81 y passim, 167ss, 178s, 183 y passim, 218 y passim, 271, 239ss, 309 y passim
Ciencias del espíritu *I:* 31-38, 52ss, 74, 124, 140s, 218s, 277ss, 294ss, 323, 350ss, 569, 599, 607; *II:* 11, 16s, 35 y passim, 47ss, 56 y passim, *101* y passim, 231, 252 y passim, 391
Ciencias sociales *I:* 32, 435, 601s; *II:* 28, 115ss, 230ss, 239s
Círculo hermenéutico *I:* 227, 244s, 331ss, 360ss, 620; *II:* 40, 63ss, 67, 217, 320, 325, 345
Clásico *I:* 256, 353ss, 620; *II:* 217
Codificación/decodificación *II:* 274ss, 336
Coincidencia (*syntheke*) *II:* 23, 78, 145, 315
Comienzo *I:* 564s; *II:* 351
*Common sense* *I:* 48ss, 63; *II:* 229, 319
Comparación como método: *I:* 294, 483
Compasión *I:* 176
Competencia comunicativa *II:* 256ss
*Complicatio* *I:* 521
Comprender *I:* 163ss, 213, 232, 235, 244ss, 268s, 273ss, 324ss, 615ss, 632; *II:* 14s, 25ss, 37ss y passim, 60, 63ss, 105, 117, 121ss, 125, 129ss, 216ss y passim, 319 y passim, cf. Lenguaje, Lingüística
Comprensión moral *I:* 394; *II:* 305ss
Comunicación *II:* 114ss, 142s, 184ss, 205ss, 248ss, 256ss, 263s, 286s, 335s y passim
— distorsionada *II:* 249, 256, 336s
Comunión *I:* 169, 179, 202; *II:* 369
Concepción del mundo *I:* 139, 342, 531; *II:* 33, 86, 103, 198, 325

Concepto de sistema *I:* 227; *II:* 380
Concepto, historia del (conceptualidad) *I:* 9s, 476, 483s; *II:* 17ss, 81ss, 88, 92s, 283ss, 354, 389
Conciencia *I:* 103ss, 284s, 307ss, 416, 429ss; *II:* 17s, 34ss, 64, 66-69, 79s, 88, 125s
— crítica de la *II:* 350s, 372s
— histórica *I:* 222, 295ss, 303, 365ss, 437s, 476 y passim, 632, 639; *II:* 20, 33 y passim, 38s, 42, 61, 64, 67, 69, 103 y passim, 215 y passim, 228, 232, 238, 253, 258, 290, 376, 378, 390
— histórico-efectual *I:* 370ss, 414ss, 420, 437s, 468s, 547, 566s; *II:* 13, 17, 36 y passim, 69s, 108 y passim, 117, 141, 221, 226ss, 232ss, 239, 390s
— moral *I:* 271, 275, 418; *II:* 296, 381
Concreción *I:* 604
Congenialidad *I:* 243ss, 275, 294, 302, 360, 382; *II:* 101, 107, 124
*Coniectura* *I:* 524
Conocimiento humano *I:* 159, 306
Conocimiento
— de gente *I:* 435
— de las ciencias *I:* 158s, 516s
— histórico *I:* 35, 44s, 126s, 218s, 399, 412s, 437ss, 635 y passim
Consejo *I:* 395; *II:* 306
Construcción (*mneme*) *I:* 154ss, 180; *II:* 172, 345ss, 402
Contemplación *I:* 305
Contemporaneidad *I:* 368, 474s
Continuidad de la existencia *I:* 107s, 137s, 166, 174, 180, 309; *II:* 133ss
— de la historia *II:* 133, 135, 140-143
Contradictoriedad *II:* 416, 421
Convencionalismo lingüístico *I:* 309; *II:* 173, 186s, 353
Convenciones *II:* 199
Conversación (diálogo, hablar) *I:* 242, 446ss, 461ss, 637ss; *II:* 14ss, 17, 63s, 111s, 150ss, 196ss y passim, 203ss, 321 y passim, 397, 399s
— y hermenéutica *I:* 446ss, 552ss, 622; *II:* 230
Convicción (*peitho*) *II:* 263, 299, 368s, 394
Copia *I:* 182, 185s, 490; *II:* 263, cf. Imagen
Correspondencia *I:* 446
Cosa *I:* 324, 534s, 546s, 550ss, 555, 579; *II:* 14, 62ss, 71ss y passim
Cosmos *I:* 85s, 573; *II:* 34, 313
Costumbre, moralidad *I:* 51s, 70, 72, 84s, 121, 348, 383ss *I:* 45, 137, 156, 167, 241, 306, 316
Creación, creador *I:* 79, 500, 520s, 573, 578, 627; *II:* 75
Crisis *I:* 260
Cristianismo *II:* 34, 64, 138, 290
Cristología *I:* 189, 514
Crítica *I:* 50; *II:* 113, 245ss, 304, 393, 395
Crítica de la ideología *II:* 116s, 178s, 196s, 233, 239, 243, 246, 250s, 260, 336, 371s, 388, 390
Cultivo *I:* 40, 84
Culto *I:* 153, 160, 173
Cultura *I:* 39, 64, 77, 288; *II:* 217, 219, 230, 312
— crítica de la *II:* 157s, 167s, 243
Curiosidad *I:* 171s; *II:* 218, 314

Dasein (*estar-ahí*, existencia) *II:* 34, 39, 60, 104, 320, 323
Decisión *I:* 388; *II:* 135, 160s, 295, 313s, 365
Deconstrucción *II:* 6, 18, 23, 29, 116, 349, 355, 358s
Decoración *I:* 70, 78ss, 209ss
*Deinos* *I:* 395ss
Deliberación ( = *euboulia*) *II:* 165, 305s
Demostración *II:* 52, 55, 320, 355
Derecho, historia del derecho, dogmática jurídica *I:* 70ss, 381, 396ss, 612ss; *II:* 109, 301s
— creación del derecho *II:* 301s, 333, 364s

Desarrollo natural de la sociedad *I:* 342; *II:* 237s
Deseo *I:* 42, 317
Destinatario *I:* 407s, 474; *II:* 67, 219, 331s, 375
Destino *II:* 35ss, 39, 41s, 138ss, 198s
Destrucción *II:* 28s, 354s, 373, 380, 399
Dialéctica *I:* 238s, 241s, 417s, 439ss, 472, 490ss, 507s, 512, 548ss, 557ss, 636; *II:* 58, 297ss, 321, 341, 355ss, 396ss
Diálogo, cf. Conversación, Pensar, pensamiento
*Dianoia* (discursividad) *I:* 490, 506s
Diferencia ontológica *I:* 322, 547s; *II:* 355, 359
— *différance* 23, 359
Director teatral *I:* 198; *II:* 254s
Discontinuidad *II:* 136s, 139ss
Discursividad, cf. *Dianoia*
Distancia *I:* 35, 176, 365ss, 453, 543; *II:* 16s, 28, 37, 68s, 141, 215s, 338
Distancia temporal *II:* 16s, 68s, 111, 255
Divinidad, Dios *I:* 59s, 269s, 275, 403, 433, 502ss, 524, 580, 619, 623, 628; *II:* 34, 75, 128s, 131, 197, 367, 372
*Docta ignorantia* *I:* 50, 439s; *II:* 396
Dogmática (científica) *II:* 400s
— histórica *I:* 396ss, 603s
— jurídica *I:* 936ss, 603s
— teológica *I:* 401ss
Dominio-servidumbre *I:* 436; *II:* 73, 197ss, 236, 241, 324s
*Doxa* *I:* 433; *II:* 392
Duda *I:* 298ss, 337; *II:* 52, 105, 310
*Durée* *I:* 105
*Dynamis* *I:* 51, 59, 262, 508; *II:* 263, 381

Educación *I:* 50, 249, 385; *II:* 13, 228, 271
Ejemplo *I:* 71, 76, 264
Eleatismo *I:* 495
*Eleos* *I:* 176
Elocuencia *I:* 50ss, cf. Retórica
Emanación *I:* 189s, 509, 521, 598
Empatía *I:* 74, 314; *II:* 63, 217, 274
Empirismo *I:* 34s, 37, 270, 277
Encarnación *I:* 190, 502ss, 514; *II:* 77, 189, 238
*Energeia* *I:* 154, 169, 286, 293, 305, 528; *II:* 299, 381
Entendimiento (acuerdo, consenso) *I:* 80, 87, 112, 236, 268, 338, 559s, 580; *II:* 23ss, 117, 147, 181 y passim, 218 y passim, 256 y passim, 330ss, 392
Entusiasmo *I:* 171s
*Enumeratio simplex* *I:* 423
Enunciado *I:* 543, 560ss; *II:* 53ss, 175s, 189ss, 278, 284
*Epagoge* (*inductio*) *I:* 423ss, 517; *II:* 148, 196, 221s
*Epikeia* *I:* 389ss
*Episteme* *I:* 385; *II:* 29, 82, 370
Epoca *II:* 136s, 244s
Equidad (*aequitas, epieikeia*) *I:* 389ss; *II:* 108, 302
Erudición *I:* 47
Escatología *II:* 169
Escritura *II:* 200s, 228, 272s, 287, 300ss
Escritura en clave *I:* 364s
Esencia *II:* 356s, 359, cf. Presencia
Espectador *I:* 152s, 169s, 174ss
Especulativo, especulación *I:* 290 y passim, 557ss; *II:* 58, 358
Espejo, reflejo *I:* 187s, 510, 557; *II:* 77, 146, 216, 235, 341
Esperanza *I:* 424
Espíritu *I:* 42, 137s, 267, 287ss, 306, 418 y passim, 473, 524s, 548, 608; *II:* 75ss, 107, 110ss, 252ss, 260s, 375
— objetivo *I:* 287ss; *II:* 38s, 350, 355
Estadística *II:* 219
Estado *I:* 200ss, 633
— ideal *II:* 384
Estética trascendental *II:* 238, 321, 366

Estética *I:* 72ss, 90ss, 120s, 139, 246
— conciencia *I:* 74, 121s, 129ss, 138, 162, 173, 183; *II:* 214, 217s, 378, 390
— distinción/indistición *I:* 125s, 161s, 173, 182, 188s, 202, 479, 568; *II:* 21
— inmediatez *I:* 182, 480
— interés/desinterés *I:* 81s, 582
— objeto, cf. Obra de arte
Estilo *I:* 38, 69, 358, 586ss; *II:* 339
Estructura *I:* 268s, 292, 361; *II:* 37, 63, 345
Etica/*ethos* *I:* 73, 383s, 633, 638; *II:* 300, 306s, 313, 315, 371, 394
*Euboulia*, cf. Deliberación
Evidente (*eikos*) *I:* 51, 579s; *II:* 113, 229, 279, 394
Existencia *I:* 318s; *II:* 60, 105, 357, 365ss
Experiencia *I:* 32s, 141s, 387, 422, 501, 547, 556s; *II:* 74, 83, 148s, 194ss
— de la dialéctica *II:* 260
— del tú *II:* 206
— hermenéutica *II:* 116s, 218, 231, 380
— histórica *II:* 35ss, 58, 115, 135s, 140, 321
Experimento *I:* 275s, 423
Experto (cf. *Tejne*) *II:* 156, 158ss, 178, 244, 249, 305s, 314
Expresión (cf. Representación) *I:* 81, 100, 109, 251, 271s, 326, 408, 474, 595ss; *II:* 334
Extrañeza/enajenación *I:* 42s, 231, 246, 365, 635; *II:* 41, 61, 67ss, 122s, 141, 179, 183, 223, 228, 255, 273, 275, 304
— extrañamiento *I:* 124, 216s, 465s; *II:* 178, 213 y passim, 231

Facticidad *I:* 318s, 330; *II:* 313ss, 320, 323, 366, 371, 390
Fe, creencia *I:* 172, 328, 404ss, 617ss; *II:* 104s, 121, 124, 127ss, 274s, 303, 368s, 375s
Felicidad *II:* 150, 244, 299
Fenómeno («aparecer») *I:* 417, 576s
Fenomenología *I:* 123, 305ss, 318ss, 600, 607, 625ss; *II:* 58, 72, 74, 260s, 326, 349s
Fiesta *I:* 168s
Filología *I:* 52, 226ss, 247ss, 253s, 354ss, 408ss; *II:* 26s, 61, 98, 100, 102, 330, 379, 385
Filología clásica *I:* 354, 410
Filosofía de la identidad *I:* 316, 600; *II:* 350, 373
Filosofía de la reflexión *I:* 299, 415ss, 538 y passim; *II:* 16, 90
Filosofía de la vida *I:* 278, 292ss, 600; *II:* 105, 377
Filosofía del lenguaje *I:* 484, 526s y passim; *II:* 13s, 76ss, 145ss, 326, 330s, 349, 366s
Filosofía de los valores *I:* 600, 638
Filosofía moral *I:* 54s, 61, 64s, 349, 383ss; *II:* 74, 82, 85, 184, 296, 299, 316
Finitud (del hombre, de la experiencia histórica) *I:* 141, 165, 178, 292ss, 343, 433s, 510ss, 547s, 564s, 580s, 628; *II:* 35, 46ss, 58, 60, 321ss
— y lingüisticidad *I:* 548s
Física *I:* 541ss; *II:* 55, 295
Fonocentrismo *II:*359
*Forma, formatio* *I:* 39s, 508s, 524s, 581
Forma/figura *I:* 39, 116s, 132, 291, 573; *II:* 345
— interior *I:* 248, 527s
Formación *I:* 38ss, 46, 121ss
Formación de los conceptos, conceptuación *I:* 425ss, 513ss; *II:* 81 y passim, 148s, 179, 345, 353
Fuente, manantial *I:* 508, 595; *II:* 39s
Fuerza *I:* 262ss, 272s, 286ss; *II:* 37s, 173s, 364, 385
Fundación *I:* 206
Fundamentación *I:* 57; *II:* 380, 399s
Fusión de horizontes *I:* 377s, 453s, 477; *II:* 18, 21, 61, 111, 338

Generalidad/totalidad *I:* 41, 46, 50s, 62ss, 74ss, 115, 124, 383, 388 y passim; *II:* 36, 77s, 89s, 196s, cf. Inducción, Juicio
— concreta, abstracta *I:* 50
— de la experiencia *I:* 425; *II:* 317s
— subsunción bajo la generalidad *I:* 51, 62s y passim
Géneros (literarios) *I:* 358, 386
Genio, genialidad *I:* 88, 90ss, 112, 134ss, 243, 246, 607; *II:* 79, cf. Congenialidad
Gramática *I:* 497, 518; *II:* 77, 88, 98, 112, 197s, 224, 304, 329s, 340
Gusto *I:* 57, 62s, 66ss, 73ss, 91ss, 121, 124ss

Helenismo *I:* 356; *II:* 23, 354
Hermenéutica *I:* 217ss, 225ss, 364ss, 378ss, 396ss, 414ss, 466s, 599ss, 635 y passim; *II:* 13ss y passim, 63ss, 111ss, 174ss, 213ss y passim, 287s, 293ss y passim
— de la Reforma *I:* 226s; *II:* 97ss, 104s, 125s, 228, 268s, 272ss, 300s, 303
— jurídica *I:* 70ss, 380ss, 396ss, 599, 604s, 612ss; *II:* 72s, 96, 106, 109s, 269, 278, 287, 301s, 333, 364s
— romántica *I:* 70, 225s, 253ss, 283s, 303s, 366, 467; *II:* 100s, 106, 122, 216, 283, 304
— teológica *I:* 226, 379ss, 402ss, 604, 616ss; *II:* 96s, 99, 104, 126, 278, 289, 303, 364s
— universalidad de la *II:* 112s y passim, 118, 183 y passim, 197ss, 213ss, 234 y passim, 247ss, 303ss y passim, 381, 391ss
Historia *I:* 252ss, 260ss, 281ss, 601, 625ss; *II:* 33ss, 37ss, 41s, 54s, 64ss, 102s, 133ss, 254ss, 310ss, cf. Historiografía
— de la filosofía *II:* 33, 35, 55, 84s, 114, 379, 398
Historia (Historie) *I:* 53, 126, 22s, 351, 603 y passim; *II:* 33ss, 39, 215, 310s
Historia de la imagen (cuadro) *I:* 193s
Historia efectual, cf. Conciencia histórico-efectual
Historia universal *I:* 253, 255ss, 292; *II:* 27, 37, 79, 185, 232, 238
Historicidad, cf. Conciencia histórica
Historicismo *I:* 253ss, 277ss, 337, 340, 370ss, 599ss, 626ss, 634 y passim; *II:* 44, 68s, 101ss, 106, 143, 215ss, 233, 320, 371s
Historiografía, ciencia historiográfica *I:* 74, 229, 253ss, 270s, 281ss, 407ss, 599; *II:* 26, 35, 102s, 215, 255, 310
Horizonte *I:* 309s, 372ss, 447, 452ss, 474; *II:* 36, 38, 40, 42, 44, 59ss, 80, 143, 146, 305, 312, 338, 357, 376, 400s
Huella, línea *II:* 356ss
Humaniora *I:* 37ss, 47s, 118, 226, 249, 258, 355, 411; *II:* 55, 102, 122, 270, 285, 287, 300, 370, cf. Ciencias del espíritu, Humanismo
*Humanitas* *I:* 55; *II:* 209
*Humour* *I:* 55
*Hyle*, cf. Materia
Idea en Kant *I:* 80ss, 86s, 121, 274, 574ss y passim

Idea *II:* 40, 78, 228, 282s, 385, 295ss
Ideal existencial *I:* 328s
Idealismo *I:* 312, 537; *II:* 16s, 73ss, 124, 126, 233s, 237, 357
— alemán (especulativo) *I:* 34, 93s, 141, 277s, 305s, 314ss, 551, 620 y passim; *II:* 21, 38, 44, 75s, 126, 233s, 255, 354, 356
Identidad, cf. Unidad
Idiota *I:* 50; *II:* 44, 56, 168, 298
Idola *I:* 424; *II:* 83
Iglesia *I:* 200
Ilusión *II:* 46, 48
Ilustración *I:* 61s, 230s, 256s, 300s, 337ss, 618, 631; *II:* 38s, 44s, 48, 64, 88, 126s, 179, 252, 254, 257s, 296, 350, 388

— ilustración histórica 36, 38s, 41, 109, 124, 127
*Illuminatio* *I:* 579
Imagen *I:* 4, 116s, 132, 160s, 182, 192ss, 202ss, 490ss, 500, 582
— como reflejo *I:*186s
— de sentido *I:* 116
— religiosa *I:* 192ss, 199s
Imaginación productiva *I:* 80, 87s
Imitación, cf. *Mimesis*
Inconsistencia lingüística *I:* 334, 457, 484s; *II:* 147
Individualidad *I:* 33, 232s, 243ss, 264, 273, 297ss, 416, 527; *II:* 22, 27, 68, 100, 171ss, 206, 215s, 309ss, 319, 363s
Individuo (de la historia universal) *I:* 260, 450s; *II:* 106
Inducción (cf. *Epagoge*) *I:* 31ss, 423ss, 501, 514s; *II:* 114
Industrialización *II:* 195, 223
Ingeniero social *II:* 240, 249, 264
Inmanencia *II:* 16, 239, 323s, 350
Inmediatez *I:* 137, 268, 479
— de la comprensión *I:* 275
— de la situación dialogal *II:* 14, 332
Instante *II:* 133ss, 139, 142s, 358
Instinto *I:* 59
Instrumentalista (teoría de los signos) *I:* 484ss, 502, 520ss, 535
Integración *I:* 217ss
*Intellectus agens* *I:* 577, cf. Entendimiento
— *archetypus* *II:* 238
— *infinitus* *II:* 372, 394
— *purus* *II:* 257
Intencionalidad *I:* 103, 284, 306ss
— anónima *I:* 310s; *II:* 23, 237
Interés/desinterés *I:* 83ss, 583
Interiorización *I:* 262, 271, 600; *II:* 243
— de la palabra *I:* 505
Interpelación *II:* 59, 62, 69, 173
Interposición hermenéutica *II:* 68, 327
Interpretación *I:* 165, 271s, 405s, 623; *II:* 22ss, 26ss, 41, 105ss, 274ss, 301ss, 327ss, 371ss, cf. Interpretar
Interpretación (de los textos, filológica) *I:* 238ss, 326ss, 379ss, 400ss, 464ss, 477ss, 564s, 605ss, 617; *II:* 21s, 61, 269, 276s, 279, 301ss, 329ss
— autocancelación de la *I:* 478; *II:* 337
— cognitiva, normativa, reproductiva *I:* 381ss, 478ss; *II:* 24ss, 96ss, 102, 229, 269, 301s, 364s
— de la poesía *I:* 290, 635; *II:* 402
— gramatical *I:* 240; *II:* 21
— lingüisticidad de la *I:* 477ss; *II:* 83, 223
— psicológica *I:* 240ss, 326s, 367ss; *II:* 21ss, 25s, 63, 101, 106s, 123, 216s, 274, 288s, 304, 364
— y comprender *I:* 236, 468ss, 477ss, 563; *II:* 63ss, 253ss, 280s, 333s, 344ss
Intérprete (cf. Interpretación) *I:* 382, 462s; *II:* 152, 154, 274s, 285, 337s, 371s
Interrogatorio *II:* 334
Intersubjetividad *I:* 311s
Intuición *I:* 60ss; *II:* 164
Investigación *I:* 274s; *II:* 44ss, 58, 70, 215ss, 239, 325s, 379s, 386s
— de correlaciones *I:* 308s
Ironía *I:* 365, 636; *II:* 77, 335, 395
*Iudicium*, cf. Capacidad de juicio

Juego *I:* 77ss, 143ss, 582ss, 590; *II:* 13s, 65s, 92s, 111, 126ss, 150s, 250s, 358s, 390
Jurisprudencia *II:* 302

*Kairos* *II:* 37, 298
*Kalon* *I:* 570ss
*Katharsis* *I:* 175ss
Kerigma, cf. Predicación
*Koinonemusyne (sensus communis)* *I:* 54

Latín erudito *I:* 523
*Lebenswelt* (mundo de vida) *II:* 312, 349

Lector *I:* 212s, 245, 335, 470ss; *II:* 22s, 27, 269ss, 332s, 343ss, 358s
— originario *II:* 331
Lectura *II:* 23ss, 66s, 201, 226, 270ss y passim, 343ss
— legibilidad *II:* 329s, 340
Lenguaje, hablar *I:* 251, 334s, 459ss, 515 y passim, 547ss, 555ss; *II:* 13ss, 23s, 60ss y passim, 111ss, 125s, 145ss y passim, 192ss, 203 y passim, 221ss, 235 y passim, 321 y passim, 402ss, cf. Conversación
— de la fe *I:* 622ss
— de la metafísica *II:* 20, 198, 322, 343, 351ss, 355
— de la naturaleza *I:* 85, 568; *II:* 226, 472
— de la tradición *I:* 468ss y passim
— juego lingüístico *II:* 14, 111, 232, 237 y passim, 367
— olvido lingüístico *II:* 330, 349
— originario *I:* 523, 533; *II:* 78, 145, 188, 340, 353
— privado *II:* 173
— virtualidades lingüísticas *II:* 199, 352, 358
— y logos *I:* 487ss, 547 y passim
— y verbo *I:* 502; *II:* 84
Ley *I:* 32ss, 35s, 303, 349, 380, 389s, 397ss, 345, 613ss; *II:* 268ss, 275s, 301, 303, 327, 333
Leyenda 68, 393, cf. Lenguaje
Libertad *I:* 32, 37, 122ss, 262ss, 272ss; *II:* 38ss, 42, 47s, 51, 85s, 126s, 184, 187s
— respeto al entorno 532
Lingüisticidad del comprender *II:* 70, 77, 113, 141s, 181ss, 225ss, 391s
Literatura *I:* 212ss, 470; *II:* 12, 23s, 176, 203ss, 274, 280, 304, 338ss, 375
Lo dado *I:* 102s, 287, 305, 308; *II:* 327s
Locus, cf. Topos
Lógica de la esencia *I:* 412
Lógica clasificatoria, genérica *I:* 516ss; *II:* 90, 353
Lógica (silogística) *I:* 305, 442s, 513s, 637; *II:* 53ss, 58, 188ss, 270ss, 277ss, 283ss, 326
Logos *I:* 280, 383ss, 425, 446ss, 487, 494ss, 503ss, 515, 548s; *II:* 48s, 53s, 145, 147, 204s, 273, 275, 321ss, 395
Luz *I:* 576ss

Malentendimiento/malentendido *I:* 238ss, 335 y passim; *II:* 216ss, 230, 304, 331
Maniera *I:* 587
Manierismo *I:* 611
Marxismo *I:* 404, 418
Materia *II:* 90
Matización *I:* 537; *II:* 74
Mayéutica *I:* 445
Mediación 141
— absoluta *I:* 415ss
— histórica *I:* 208, 222, 276, 359ss, 400, 414 y passim
— total *I:* 154ss, 162ss, 172; *II:* 350
Medio-fin *I:* 392s, 435, 550s
Memoria *I:* 45, 103s, 222, 426; *II:* 148s
*Mens auctoris*, cf. Autor
Mentira *II:* 176s
*Mesotes* *I:* 73
Metafísica *I:* 321ss, 550ss, 621, 625s; *II:* 18 y passim
— dogmática *I:* 559; *II:* 183s
— superación de la *II:* 320ss, 355ss, 397ss
Metáfora, metafórico *I:* 113, 515; *II:* 173, 342s
Metalenguaje *I:* 498; *II:* 56, 240
*Methexis* *II:* 19, cf. Participación
Método *I:* 33s, 36s, 54, 225s, 235, 312, 350s, 422s, 435, 550ss, 601ss, 606s; *II:* 44, 52 y passim, 183, 224ss, 240, 250ss, 293ss
*Mimesis*, imitación *I:* 157ss, 180, 492s; *II:* 19
Mito *I:* 118ss, 152, 180, 340, 420, 592, 602, 635; *II:* 39, 41, 76, 85, 104, 126s, 327, 356, 368
Mitología *I:* 115, 128, 602, 611

*Mneme*, cf. Construcción
Moda *I:* 69ss; *II:* 57, 221
Modelo, ejemplo *I:* 76s, 249, 355ss, 410ss; *II:* 93, 299, 312s, 317, 319, 394s, cf. Seguimiento
Modelo *I:* 194s
Momento *I:* 261
Monólogo *II:* 20, 203, 207 y passim, 247, 357s, 394
Monumento *I:* 199s
*Moral sciences* *I:* 31, 386; *II:* 310, 316
Moral provisional *I:* 347
Mostrar *I:* 159, 475, 479; *II:* 53, 223
Motivación *I:* 455s, 564
Motivo *I:* 133
Muerte *II:* 137, 139ss, 323s
Mundo, entorno *I:* 148, 509, 531ss, 547, 628s; *II:* 39, 58s, 77ss, 112ss, 146ss, 179, 181ss, 195ss
Museo *I:* 127s, 183
Música absoluta *I:* 132; *II:* 37s, 92s, 328, 345

Naturaleza *I:* 40ss, 60, 89, 122ss, 423s, 573ss; *II:* 33s
— belleza natural *I:* 84ss, 90s
— ciencias de la *I:* 48s, 74, 170, 278ss, 302, 324, 351s, 543ss, 551ss, 599, 635; *II:* 11, 43 y passim, 243 y passim, 326 y passim, 393
— derecho natural *I:* 34, 52, 54, 337, 391s, 614ss, 630, 639
Necesidad en la historia *I:* 263, 272s, cf. Libertad
Negatividad de la experiencia *I:* 428ss
Neokantismo *I:* 49s, 280s, 309, 318s, 455, 600s, 638
Neoplatonismo *I:* 111, 189, 258, 508, 508s, 520s, 577, 596ss
Nihilismo *II:* 44, 359
Nombre, *onoma* *I:* 487ss, 515s, 523s; *II:* 77, cf. Palabra
Nominalismo *I:* 34ss, 160, 279s, 524, 601, 615; *II:* 56, 76, 104
*Nomos* (cf. Ley) *I:* 517; *II:* 371
Noticia, «primitiva noticia» *II:* 332s
*Nous* *I:* 59, 169, 394, 547 y passim; *II:* 347, 350
Novela *I:* 213

Objetividad del lenguaje *I:* 534s, 544s; *II:* 14, 61s
Objetivismo, objetivabilidad *I:* 306ss, 321, 543s, 569s, 600ss, 610, 625; *II:* 46, 55, 68, 124, 215, 232s, 313, 343, 372, 379, 397
Objetivo, idoneidad para un fin *I:* 51, 84, 135, 286, 393, 505s; *II:* 157ss, 165s, 190, cf. Teleología
Obra de arte *I:* 125ss, 135, 152s; *II:* 14s, 79, 304, 345ss
— intemporalidad de la *I:* 166ss
Obra teatral *I:* 143, 152s, 162s, 174ss
Ocasionalidad
— de la interpretación *I:* 236s, 366
— de la obra de arte *I:* 193ss
— del lenguaje *I:* 549, 590s; *II:* 175s, 191
Ocurrencia *I:* 332, 444, 556; *II:* 201
Oír *I:* 438s, 554s; *II:* 251, 340, 344
Olvido *I:* 44s; *II:* 125, 143, 322, 380s, 397, cf. Autoolvido, Olvido del ser)
— de la conciencia histórica *I:* 222 y passim
*Onoma*, cf. Nombre, Palabra
Ontología fundamental *I:* 278, 320s; *II:* 350
Ontoteología *II:* 19
Opinión, cf. Doxa
Opiniones previas (*precomprensión*) *I:* 233ss, 363ss; *II:* 58s, 65s
Orden, mandato *I:* 406
Orden *II:* 138s, 153ss, 161s, 277, cf. Cosmos
*Orexis* *I:* 384
Ornamento *I:* 78s, 211s
*Ornatus* 369

*Paideia* *I:* 571
Palabra (*onoma, verbum*) *I:* 403, 486ss, 503ss, 577, 624 y passim;

*II:* 84, 87s y passim, 189 y passim, 287s, 356ss
— autopresentación de la *II:* 339, 343
— juego de palabras *II:* 341ss
Panteísmo *I:* 254, 270, 277
*Parousía* *I:* 169s, 174, 575ss
Participación *I:* 169ss, 268s, 273, 362, 470, 549, 575; *II:* 64, 313, 341, 343
Patrística *I:* 118, 189, 503ss
Pedagogía *I:* 38ss, 236
*Peitho*, cf. Convicción
Pensar, pensamiento *II:* 195ss, 205s, 285s, 288, 290s, 325s, 358s, 397ss
— diálogo del alma *II:* 112, 151, 181, 197, 400
Penuria lingüística, invención lingüística *II:* 17s, 87ss, 91, 321, 355, 401
Percepción (*noein*) *I:* 495; *II:* 328
Perfección
— de la conciencia hermenéutica *I:* 344 (consumación)
— de la conciencia histórica *I:* 290ss, 302; *II:* 38s, 42
— de la formación *I:* 44
— del gusto *I:* 92
Perfeccionismo *I:* 37, 44, 340ss
Permanencia *II:* 345, 357
Pertenencia *I:* 176ss, 212, 218, 327, 359, 365, 401s, 501, 549ss
*Phronesis* (prudencia, racionalidad) *II:* 20, 28ss, 92, 159, 162, 244s, 305ss, 314ss, 317, 381, 394s
*Physis* *I:* 40, 384; *II:* 20, 351
Pietismo *I:* 57s, 378s
Platonismo *I:* 673
Poesía (literatura) *I:* 162, 212ss, 243, 539, 562s; *II:* 194, 339, 402
*Poésie pure* *I:* 669; *II:* 341
Poeta (y escritor-historiador) *I:* 270s; *II:* 139s
— poeta-filósofo *I:* 341
Poética *II:* 341ss, 369
*Polis* *I:* 634
Política *II:* 153ss, 158s, 186s, 214s, 229, 244s, 257, 305ss, 384s
Positivismo *I:* 602ss, 613, 625; *II:* 12, 76, 304, 327, 368, 377
— jurídico *I:* 390, 613ss
Praxis (filosofía práctica) *II:* 28s, 118, 243ss, 260ss, 279s, 299ss y passim, 304ss, 313ss, 365, 388s, 394s
Precomprensión *I:* 333ss, 364ss, 620; *II:* 67, 105, 111, 177, 232, 239, 268s, 330, 371
Predicación (homilía) *I:* 173s, 402ss; *II:* 100, 127, 130s, 138, 274, 276, 303, 364
Pregunta *I:* 369ss, 439ss, 447ss; *II:* 14s, 39s, 58ss, 69, 85ss, 151, 155ss, 167ss, 175s, 189ss, 195ss, 355, 397s
Prejuicios/presupuestos (*praeiudicium*) *I:* 337ss; *II:* 66ss, 177ss
— conservadores *II:* 259s
— imparcialidad (sin presupuestos) *II:* 40, 371
— productivos *II:* 250ss, 371
*Présence*, cf. Presencia
Presencia *II:* 22, 345, 356, 358s
Pretensión *I:* 172, 436s
Problema, historia del problema *I:* 454ss; *II:* 84ss, 114s, 378, 380
Producción (productividad) *I:* 93ss, 135ss, 242, 247ss, 366; *II:* 69, 219, 229
Profanidad *I:* 199s
Profesión *I:* 42
Proyección *I:* 317
Proyecto *I:* 328ss; *II:* 65 y passim, 165
Pseudos *I:* 491ss; *II:* 227
Psicofísica *I:* 105
Psicología *I:* 105, 240, 282ss, 410, 599s, 607, 609, 620; *II:* 35s, 102s, 134, 246, 251, 256, 304, 336
Publicidad *I:* 636
*Pulchrum*, cf. *Kalon*
Punto de vista (*scopus*, finalidad) *I:* 235; *II:* 40, 247, 251, 273, 276s, 287, 301, 307, 367

*Querelle des anciens et des modernes* *I:* 50, 214, 230, 629; *II:* 290s

Racionalidad en los fines *II:* 160, 190, 261s, 315
*Ratio*, racionalismo *I:* 60, 77, 250, 336ss, 499ss, 574s; *II:* 267s
Razón (*Vernunft*) *I:* 58, 339, 346s, 417, 482, 505, 559; *II:* 29, 45s, 53, 179, 184s, 187, 189ss, 198s, 210, 247, 253ss, 258, 260, 263ss, 314ss, 392
— histórica 34, 37, 39, 41s, 317
— práctica 365s, 395
Realidad (cf. Facticidad) *I:* 123s, 160, 417; *II:* 327, 370, 382ss
Recogimiento (*Innesein)*
— hacerse cargo *I:* 282s
— interiorización *I:* 102, 296s
— interioridad *I:* 600
Reconocimiento *I:* 418, 435ss, 621; *II:* 235s, 324
Reconocimiento (*Wiedererkenntnis*) *I:* 158ss, 454s
Reconstrucción *I:* 219ss, 242, 246, 248ss
Recuerdo (objeto de) *I:* 203, 470
Reducción fenomenológica *I:* 309s, 320, 625
Reflexión (concienciación) *I:* 102, 129, 162, 175, 296ss, 316, 420, 437ss, 511, 576; *II:* 28s, 37s, 121ss y passim, 237ss, 259ss y passim, 294ss, 307, 394s
— externa *I:* 420ss
— estética *I:* 163s
— trascendental *I:* 308
Reforma protestante *I:* 226s, 345; *II:* 270, 272ss, 300, 303
Regeneración *I:* 59s
Regulación lingüística *II:* 166, 186s
Reiteración *I:* 672; *II:* 340s
Relación tú-yo *I:* 314, 434ss, 600, 633; *II:* 40s, 60, 150, 184, 206, 216
Relativismo *I:* 66, 73, 298, 311, 419, 536; *II:* 336, 44, 46, 103, 106, 197, 223, 253, 290, 377, 392, 399
Religión de la formación *I:* 38, 118
Representación *I:* 78s, 86, 113, 151ss, 185ss, 190, 202ss, 492ss, 568, 580ss, 598
Representación (ejecución de una obra) *I:* 160s, 180, 185s, 197, 219s, 587; *II:* 301
Representación, *representatio I:* 106, 190s, 197, 199, 211, 263, 568ss, 598, 673; *II:* 19, 76
Reproducción *II:* 24ss, 106s, 254, 332, cf. Representación
*Res publica litteraria II:* 270, 286, 288s
Resolución (*Entschlossenheit*) *I:* 622
Respuesta, cf. Pregunta
Restauración *I:* 220, 341; *II:* 254
Retórica *I:* 49ss, 109, 227, 242, 455, 579; *II:* 98ss, 112s, 226ss y passim, 263ss, 267, 270ss y passim, 277ss, 283, 285ss y passim, 296ss, 308, 368s, 382, 393s
Retrato *I:* 194ss
Revelación (proclamación de la revelación) *I:* 402ss
— anuncio de fe *I:* 621
Romanticismo *I:* 95, 128, 252, 340ss, 602; *II:* 122s y passim, 216, 225, 243, 319, cf. Hermenéutica romántica

Saber
— absoluto (infinito; cf. Espíritu, Razón) *I:* 44, 141, 222, 290s, 306, 372, 415ss, 552
— de lo general *II:* 149, 164s, 195, 197
— dominador *I:* 382, 450
— frente a experiencia *II:* 261, 294ss, 305ss Sacralidad *I:* 200s
Seguimiento/imitación (*imitatio*), *I:* 76, 411s; *II:* 102, 122, 270, 287, 291, cf. Modelo
Sencillez (de la vida) *I:* 59
Sensualismo *I:* 62s, 610s; *II:* 83

*Sensus communis* *I:* 48ss, 63, 64, 77s, 579; *II:* 113, 118
Sentido de la dirección, cf. Dirección
Sentido de la calidad *I:* 317
Sentido *I:* 102s, 361ss, 406, 439ss, 512, 565, 605s; *II:* 12ss, 63 y passim, 172 y passim, 255s, 340ss, 356ss, cf. Significado
Sentido, sentidos (*sensus*) *I:* 46ss, 55ss, 63
Sentimiento *I:* 61, 64, 73, 76, 127ss, 245
Ser *I:* 141, 319ss, 546, 620ss, 625; *II:* 88s, 322ss, 354ss
— en sí *I:* 417s, 536s, 569s
— comprensión del *II:* 17, 125, 365s
— olvido del *I:* 322; *II:* 125, 322, 355, 397
— recuerdo del *II:* 397s
Significado *I:* 103, 130ss, 383ss, 307, 492ss, 518, 566; *II:* 53, 176, 333
Significatividad propia *I:* 130
Signo (semiótica) *I:* 202ss, 495ss; *II:* 22s, 56, 76, 171s, 174
Símbolo, simbolismo *I:* 38, 110ss, 204s, 485s; *II:* 55, 118, 188, 210, 251
Simultaneidad (coetaneidad) *I:* 127ss, 166ss, 470; *II:* 39, 61, 214, 311, 370
Situación *I:* 73, 371ss, 384 y passim, 406s, 564; *II:* 57, 59, 161, 264, 306
Sociedad *I:* 32, 61, 67s, 72, 125ss, 636; *II:* 231s, 261s, 307, 310
— cultivada *I:* 67; *II:* 215
— cultural *I:* 127
*Sofia* *I:* 49 y passim
Sofística *I:* 47, 339, 419ss, 427, 472, 489, 630, 635
Solipsismo *II:* 87s
Stoa *I:* 503, 519, 576, 630
Subjetivismo *I:* 137, 140s, 193, 322, 551, 607, 627; *II:* 75, 79, 124s, 270, 350s, 399
Subjetivización de la estética *I:* 75ss, 121, 134ss
— como método *I:* 105
— del destino *I:*178s
Subordinacionismo *I:* 504
*Subtilitas* *I:* 238, 378; *II:* 100
Sujeto, subjetividad *I:* 282, 308ss, 344ss, 606; *II:* 74s, 87, 324, 355, 366s, 399
Sustancia *II:* 244, 351, 354, 397
*Synesis* *II:* 299, 305

Tacto *I:* 33s, 44s, 59, 72; *II:* 46
Tarea arquitectónica *I:* 207s
Técnica *II:* 29, 55, 190s, 198, 204s, 213, 219
*Tejne (ars)* *I:* 386ss, 426; *II:* 29, 158s, 161ss, 244s, 262s, 279s, 297ss, 381,394
— preceptiva del arte *I:* 231, 331; *II:* 59s y passim, 246, 305s
Teleología *I:* 89, 103, 256, 260, 550s; *II:* 118, 128, 221s, 340
— de la historia *I:* 256ss
Teología *I:* 167, 226ss, 502ss, 616ss; *II:* 98ss, 104s, 108s, 121ss, 268, 272s, cf. Hermenéutica teológica
— de la historia *I:* 256s; *II:* 123
— liberal *I:* 603; *II:* 104, 366ss
Teoría de la culpa trágica *I:* 178s
Teoría del conocimiento, epistemología *I:* 102s, 280ss, 314, 318, 599s; *II:* 25, 34ss, 74, 115, 133, 312, 320, 326, 376
Teoría, teórico *I:* 42s, 52s, 169s, 545ss; *II:* 266s, 311ss, 315ss
Teoría del arte, preceptiva, cf. *Tejne*
Teoría de la constitución (fenomenología) *I:* 309ss; *II:* 358
Término, terminología *I:* 499; *II:* 82, 87, 115, 173s, 192s, 353
Texto *II:* 23 y passim, 226 y passim, 325, 328 y passim
— eminente 337s, 402
Tiempo, temporalidad *I:* 166ss, 286s, 322, 625s; *II:* 25, 39, 76, 124s, 134ss, 313, 340, 344s
Tipo *I:* 601
Tipología *II:* 103, 274

Todo (parte), totalidad *I:* 107s, 227s, 253, 255s, 283s, 360, 550; *II:* 36s, 63s, 171s, 276ss, 298
Tópica *I:* 51; *II:* 273, 306, 368, 377
*Topos, locus* *I:* 519; *II:* 273
Totalidad *II:* 171s, 194, 400
Totalidad efectual (relación semántica, relación de sentido) *II:* 36, 134, 155, 341, 344, 353
Trabajo *I:* 41, 272; *II:* 199, 233ss
Tradición interpretativa *I:* 163s
Tradición (*Tradition*) *I:* 226, 345; *II:* 254s, 258s
Tradición (*Überlieferung*) *I:* 212ss, 343ss, 408ss, 434ss, 437, 468ss, 475, 529, 553s, 594, 639; *II:* 26s, 45s, 68s, 80, 142s, 145, 230ss, 233, 236ss, 358s
Traducción *I:* 462ss, 624s; *II:* 95, 115s, 179, 193, 200, 225s, 329s, 336
Tragedia, trágico *I:* 174ss, 433; *II:* 139s
Trasformación *I:* 155, 350
Trasposición *I:* 244, 245, 373ss, 394 (desplazarse), 406 (ponerse en lugar de), 465, 474 y passim; *II:* 66s (anticipación)
*Tyje* *I:* 387; *II:* 158
Unidad y multiplicidad *I:* 512s, 548ss; *II:* 84
— de la historia del mundo *I:* 264s
— de pensar y hablar *I:* 483
Unidad ( = identidad) *II:* 15, 23, 89, 171s
— dual especulativa *II:* 357
Universo hermenéutico *II:* 80, 263

Valencia óntica de la imagen *I:* 192ss
Valor, valoración (axiología) *II:* 35s, 38, 44s, 133s, 162, 171s, 199, 215, 267, 311s, 322
— filosofía de los valores 134, 366
Vandalismo *I:* 201
Verbalismo *I:* 425, 550
Verbo, cf. Palabra
Verdad *II:* 43 y passim, 57ss, 75, 104, 106, 214, 225, 369s, 378s, 398s
Verificación *II:* 44, 54, 56, 107, 182, 216
Vida *I:* 59ss, 99, 102ss, 214, 268s, 282ss, 287ss, 293, 296ss, 310ss, 323s, 600, 618; *II:* 36ss, 52, 103, 105, 139s Virtud (*arete*) *I:* 51s, 55, 383ss, 539; *II:* 280, 305s, 381
Vivencia
— concepto *I:* 101ss, 136, 282s, 293, 296, 313, 344; *II:* 36
— estética *I:* 108, 136
— palabra *I:* 96ss
Voluntad de poder *I:* 436; *II:* 106, 323s, 359, 397
— de permanencia *I:* 349

# Indice de nombres de Verdad y método I y II


Adorno, Th. W. *I:* 341, 645, 667, 669; *II:* 372, 388
Agustín, san *I:* 16, 45, 225, 362, 504-506, 577; *II:* 64, 96s 113, 122, 129, 278, 286, 288, 290, 358, 386, 397
Albert, H. *I:* 645, 652; *II:* 116
Amonio Hermeiu *II:* 285
Anaximandro *I:* 168s; *II:* 351, 357
Anz, W. *II:* 18, 22
Apel, K. O. *I:* 9, 16, 538, 546, 665; *II:* 111, 251-257, 264, 395
Aristófanes *II:* 228
Aristóteles *I:* 24, 49, 51s, 73, 122, 130s, 144, 154, 158, 160, 168s, 174-179, 184, 262, 345, 349, 368, 383-395, 425-429, 435, 442, 445, 455, 501, 506, 513, 516-529, 533-535, 544s, 549s, 554, 556, 559, 572, 576s, 593, 597, 614-616, 630, 634, 638-640, 647s, 652, 655, 661, 663, 673; *II:* 19, 28s, 54, 78, 82, 85, 87, 90-92, 96, 108, 114-116, 122, 145, 148, 152, 158-161, 165, 182, 189, 196, 203, 221s, 227, 244, 263s, 270-272, 277, 279, 284, 289, 294-300, 304-309, 313-317, 344, 349, 351, 353, 356, 359, 370, 380-383, 387, 391, 394s, 397, 401
Ast, F. *I:* 230s, 239, 244, 362, 656; *II:* 64
Austin, J. L. *II:* 112, 192
Baader, F. *I:* 166
Bacon, F. *I:* 35, 53, 59, 235, 423-425, 432, 544; *II:* 72, 83, 112, 372
Bachofen, J. J. *I:* 602s
Baeumler, A. *I:* 69, 74, 602s
Barth, K. *I:* 193, 603s, 616; *II:* 104, 125
Bartuschat, W. *II:* 389
Bauch, K. *I:* 186, 188
Baumgarten, A. *I:* 62, 112; *II:* 392, 402
Baur, F. Ch. *I:* 618
Becker, O. *I:* 9, 12, 136s, 306, 320, 626, 667; *II:* 21
Beethoven, L. von *II:* 92, 378
Bekmesser *II:* 92
Benjamin, W. *I:* 13, 667
Bense, M. *II:* 370
Benveniste, S. *II:* 95, 286
Berenson, B. *I:* 13
Bergson, B. *I:* 56, 99, 105s, 306
Bernoulli *I:* 59
Bernstein *II:* 260
Bertram, E. *II:* 377
Berve, H. *II:* 385
Betti, E. *I:* 9, 10, 15, 325, 381, 397-399, 602, 605, 612, 620, 646, 650; *II:* 24, 103, 106, 108, 110, 252, 289, 308, 364
Bilfinger, G. B. *I:* 617
Biser, E. *I:* 649; *II:* 108
Blumenberg, H. *I:* 577, 616
Böckmamm, P. *I:* 109
Boeckh, A. *I:* 240s, 245, 248, 606; *II:* 102, 114, 122, 235, 308, 392

Boeder, H. *II:* 89
Boehm, G. *II:* 24
Böhme, J. *II:* 354
Bollnow, O. F. *I:* 166, 249, 278, 286, 328, 607; *II:* 102
Bormann, C. von *I:* 666s; *II:* 248, 257, 261, 305
Bornkamm, G. *II:* 104
Bornkamm, H. *I:* 250
Brentano, C. *II:* 237
Brentano, F. *II:* 395
Bröcker, W. *I:* 615s; *II:* 253, 381
Bruns, J. *I:* 195
Buber, M. *II:* 17, 106, 169, 206
Bubner, R. *II:* 199, 260, 389
Buda, G. *II:* 204
Budé *II:* 302
Buffier, Cl. *I:* 55
Bultmann, R. *I:* 328, 403s, 604, 616s, 619-624; *II:* 104, 121, 125s, 135, 288, 368
Burke, E. *I:* 340; *II:* 235

Campenhausen *I:* 190
Carnap, R. *II:* 246, 366
Casiano *II:* 97
Casiodoro *II:* 302
Cassirer, E. *I:* 119, 485, 522; *II:* 76s, 113, 326, 350
Castelli, E. *II:* 230
Castiglione, B. *I:* 54, 67
Cayetano *II:* 397
Celan, P. *II:* 342, 402
Cicerón, M. T. *I:* 53; *II:* 229, 270
Cobb, J. B. *II:* 368
Cohen, H. *II:* 89
Collingwood, R. G. *I:* 339, 448-451, 453s, 608-610, 621, 634; *II:* 14, 107, 112, 262
Collins *I:* 345
Confucio *II:* 204
Connan, F. *II:* 302
Conte, A. *II:* 286
Coreth, E. *II:* 108
Corneille, P. *I:* 179, 359
Cramer, K. *II:* 199, 389
Cramer, W. *II:* 389
Creuzer, F. *I:* 116s
Crisipo *I:* 111
Croce, B. *I:* 448, 563, 605s, 608; *II:* 107, 112s
Curtius, E. R. *I:* 108

Chladenius *I:* 235-238, 251, 366s, 657; *II:* 98, 257
Chomsky, N. *II:* 114, 256

Dallmayr, F. *II:* 29
Dannhauer, J. *II:* 96, 269, 272, 274, 277-279, 283-287, 289
Demócrito *I:* 279, 545; *II:* 383
Derrida, J. *II:* 15, 18, 20, 22s, 29, 116, 159, 322s, 355, 358
Descartes, R. *I:* 49, 299s, 321, 336, 346s, 500, 646; *II:* 54, 105, 117, 230, 257
Dessoir, M. *I:* 135
Diem, H. *I:* 620
Dilthey, W. *I:* 18, 27, 34s, 96s, 100-104, 170, 202, 218, 225-232, 235, 237, 240s, 248, 252-257, 268s, 277-310, 313-316, 318s, 321, 323-327, 361, 437, 567, 599s, 607s, 610-612, 625s, 631, 657-659, 669; *II:* 16, 22, 34-40, 58, 60, 63, 101-103, 105, 107, 115, 124, 133s, 213, 255, 268, 270, 283s, 287-290, 304, 308, 312, 317, 319s, 322-324, 345, 350, 363-365, 372, 377, 387, 389
Dionisio de Halicarnaso *II:* 98
Dockhorn, K. *II:* 113, 227, 229
Dörrie, H. *I:* 433
Dostoievski, F. *II:* 378
Droysen, J. G. *I:* 18, 34, 253s, 256s, 264, 266s, 270-278, 283, 287, 293s, 297, 303, 325, 352, 354, 356, 466, 599, 607s; *II:* 102, 123s, 184, 233, 255, 364
Dubos *I:* 112
Dufrenne, M. *II:* 370
Duhen, P. *I:* 34, 280

Ebbinghaus, H. *I:* 285; *II:* 388
Ebeling, G. *I:* 225-229, 402, 604, 622, 624, 649; *II:* 97, 111, 367
Ebert, Th. *II:* 389
Ebner, F. *II:* 17, 106, 150, 206

Eckard, C. H. 109
Eckhart, el Maestro *I:* 655; *II:* 354, 378, 397
Eggebrecht, H. H. *I:* 596
Einstein, A. *II:* 376
Engisch, K. *I:* 401, 604; *II:* 109, 368
Ernesti *I:* 229, 238; *II:* 100
Ernst, P. *II:* 376
Esquilo *I:* 175, 426, 432s, 673; *II:* 127
Esser, J. *I:* 649
Euclides *II:* 123
Eurípides *I:* 175

Fechner *II:* 102
Fénelon *I:* 58
Fernow *I:* 114
Feuerbach, L. *I:* 418
Fichte, J. G. *I:* 20, 93, 95, 99, 122, 138, 140, 249s, 269, 286s, 305, 307, 473, 638, 655, 657; *II:* 20, 100-103, 184, 354, 364
Fidias *II:* 378
Filón de Alejandría *I:* 595
Finck, E. *I:* 123, 171, 312, 584
Finkeldei, J. *I:* 448
Fischer, K. *I:* 72
Flacius, M. *I:* 657; *II:* 98s, 267-269, 272-277, 287, 289
Fleury, E. *I:* 58
Focio *II:* 96
Forget, Ph. *II:* 342, 357
Forsthoff, E. *I:* 398
Francke, A. H. *II:* 100, 108, 274, 289
Frank, E. *I:* 339
Franz, H. *I:* 624; *II:* 268
Frank, M. *II:* 18, 20-22, 357
Freud, S. *II:* 92, 118, 241, 326, 379
Frey, D. *I:* 184, 203
Freyer, H. *I:* 610; *II:* 102
Friedemann *II:* 396
Friedländer, P. *II:* 379, 382, 396
Fuchs, E. *I:* 402, 604, 622-624, 649; *II:* 111, 367
Fulda, F. *II:* 389
Funk, R. W. *II:* 368
Gadamer, H.-G. *I:* 288, 342, 458, 603, 608, 625; *II:* 163
Gadamer-Lekebusch, K. *II:* 389
Galileo *II:* 91, 183, 309, 326, 382s, 391
Galling, K. *II:* 367
Gaos, J. *I:* 319, 328
Gehlen, A. *I:* 432, 631; *II:* 370
Geiser, K. *I:* 628
Geldsetzer, L. *I:* 657; *II:* 98, 269
Gellert *I:* 597
Gentile, G. *I:* 605; *II:* 113
George, St. *I:* 99, 464, 602; *II:* 157, 377, 396
George, S. *I:* 602
Georgiades, T. *I:* 132; *II:* 24
Gerhard *I:* 114
Gerigk, K. J. *II:* 108
Giegel *II:* 249s, 254, 256-260, 263
Gifford *I:* 621
Goethe, J. W. von *I:* 38, 57, 96-99, 108, 114-118, 129, 134s, 214, 257s, 341, 550s, 587, 668; *II:* 174, 189, 206, 291, 344, 384, 386
Gogarten, F. *I:* 620; *II:* 17, 106, 206
Gogh, V. von *II:* 378
Goldmann, L. *I:* 673
Görres, J. *I:* 603
Götze, A. *I:* 140
Gouhier, H. *II:* 230
Grabmann, M. *I:* 572
Gracián, B. *I:* 66s
Griesebach, E. *II:* 106
Grimm, H. *I:* 96, 98, 370
Grimm, J. y W. *II:* 350
Groethuysen, B. *I:* 658; *II:* 102
Gründer, K.-F. *I:* 650
Guardini, R. *I:* 448
Gundert, H. *I:* 636; *II:* 228
Gundolf, F. *I:* 99, 370; *II:* 377
Gutzkow *I:* 96

Habermas, J. *I:* 418, 645s, 650, 659, 661, 665s *I:* 12, 28s, 112, 116, 199, 227, 231-234, 236-240, 246-250, 256s, 259-261, 264, 336, 371, 388, 393
Haecker, Th. *II:* 17, 106
Haering, Th. *I:* 288

Halevy, J. *I:* 636
Halpern *I:* 656
Hamann, J.G. *II:* 129
Hamann, R. *I:* 129s, 175; *II:* 369
Hamilton *I:* 55
Harder, R. *I:* 595
Harnack, A. von *I:* 620
Hart, D. *I:* 650, 653
Hart, H. L. A. *II:* 368
Hartmann, N. *I:* 73, 456 *I:* 74, 85, 113, 378
Hebbel, F. *I:* 175, 178
Hebel, J. P. *II:* 288, 293
Hegel, F. *I:* 18, 20, 24, 39-44, 46, 71, 82, 94, 99, 119, 124, 128s, 139s, 170, 193, 219-222, 225, 256s, 260-263, 269, 278s, 286-293, 295, 317-321, 355, 359, 372, 388, 415-418, 420, 429-431, 433, 436, 447, 450, 470, 496, 545-547, 551s, 555-565, 569, 579, 589, 597, 602, 608s, 621, 638, 648, 653-655, 657s, 664, 666-669, 672; *II:* 16s, 34, 38, 55, 58, 72, 75s, 82, 84, 89, 91s, 102, 107, 110, 113, 184, 214, 238, 246, 255, 260s, 269, 312, 321, 323s, 341, 346, 349s, 352, 354-357, 373, 378s, 381, 387, 395, 397-400, 402
Hehn, V. *II:* 147
Heidegger, M. *I:* 9, 12, 19s, 27, 100, 138, 141s, 145, 167, 169, 202, 278, 306s, 315, 319-333, 336, 362s, 367, 419s, 429s, 515, 546, 567, 578, 593s, 600, 602, 604, 606, 612, 620, 622-626, 638, 642, 651, 658, 670; *II:* 16-20, 22, 39s, 53, 55, 58, 60, 64-67, 87, 89, 104-106, 112, 124s, 134, 139, 169, 207, 213, 217, 237, 246, 253, 270, 288s, 291, 312, 317, 320-322, 326-328, 346, 349-352, 354-359, 362, 365s, 379-383, 386s, 390s, 395, 397-401
Heineck, H. *I:* 390
Heinze, R. *II:* 379
Heisenberg, W. *I:* 651
Helmholtz, H. *I:* 33s, 36s, 43-47, 53, 74, 124; *II:* 45, 221
Hellebrand, W. *I:* 9, 15
Hellingrath *I:* 597
Henkel, A. *II:* 385
Henrich, D. *I:* 625; *II:* 68, 104, 388
Heráclito *I:* 448; *II:* 53, 341, 351, 392
Herbart *II:* 102
Herder, J. G. *I:* 37s, 57, 117, 256, 258s, 261, 265, 355, 483, 526; *II:* 76, 113, 141, 146, 173, 188, 317, 324, 349, 369
Herodoto *I:* 192, 264, 627
Hesíodo *I:* 192
Hesse, H. *II:* 376
Hetzer, Th. *I:* 184
Hildebrandt *II:* 396
Hinrichs, C. *I:* 257, 266
Hirsch, D. *I:* 650; *II:* 108
Hitler, A. *II:* 385
Hitzig *II:* 288
Hofer, W. *I:* 602
Hofmann, H. *I:* 403, 619
Hofmann, W. *I:* 587
Hölderlin, F. *I:* 128, 194, 562, 582, 597 *I:* 17, 79, 139, 355, 382, 386, 400
Hölscher, U. *II:* 207
Holl, K. *I:* 226; *II:* 97
Homero *I:* 110, 115, 159, 192, 212, 242, 341, 356, 553; *II:* 97
Hönigswald, R. *I:* 104, 485; *II:* 78, 113
Horacio *I:* 196; *II:* 375
Horkheimer, M. *I:* 341; *II:* 371, 388
Hotho *I:* 94, 100
Hruschka, J. *I:* 649
Hübner, R. *I:* 274
Huizinga, J. *I:* 146-150; *II:* 129
Humboldt, W. von *I:* 39, 245, 257s, 265, 270, 416, 483, 498, 526-531, 605; *II:* 76, 102, 146, 184, 326, 350, 376
Hume, D. *I:* 32, 55, 309, 313, 343, 435, 655
Husserl, E. *I:* 20, 27, 102-104, 202, 278, 284s, 305-326, 330, 373, 422, 425, 537, 567, 600, 625-

627, 638; *II:* 20, 22s, 58, 74, 76, 102, 105, 112, 124s, 193, 207, 237, 270, 288, 312s, 324, 350, 353, 356, 358, 363, 365s, 373, 376, 379, 383, 386, 401

Imdahl, M. *II:* 24
Immermann, K. *I:* 340; *II:* 172
Ingarden, R. *I:* 163, 213; *II:* 25
Iser, W. *II:* 108
Isócrates *II:* 228, 297

Jacobi, C. G. J. *I:* 559
Jaeger, H. *II:* 269, 277s, 283-287, 289-291
Jaeger, W. *I:* 49, 355, 499; *II:* 253, 299, 379, 387
Jaensch *II:* 103
James, W. *I:* 309
Japp, U. *II:* 342
Jaspers, K. *I:* 347, 372, 651, 658; *II:* 60, 103, 106, 134, 161, 206, 365, 387
Jauss, H. R. *I:* 650, 679; *II:* 20s, 68, 108, 217, 290
Joachim, H. H. *I:* 614, 616
Joël, K. *II:* 253
Johnstone (jr.), H. W. *II:* 113, 368
Jonas *I:* 657
Juan Damasceno *I:* 590
Jünger, E. *I:* 631
Jünger, F. G. *I:* 150
Jungius, J. *II:* 267

Kahler, E. von *II:* 377
Kallen, G. *I:* 190
Kamlah, W. *I:* 201, 653s
Kant, I. *I:* 11, 24, 34, 36s, 39, 57, 62-95, 109, 113, 121-123, 129s, 133-135, 139s, 143, 158, 160, 209, 211, 241, 249s, 270, 278s, 307, 309, 321, 336, 338, 343, 416, 435, 455, 537, 542, 545, 552, 574, 583, 596, 638, 648, 655, 662s; *II:* 15, 28, 34, 38, 72-74, 82, 85, 100s, 133, 136, 159, 164, 183s, 296s, 316s, 320, 349, 372, 382, 397, 400, 402
Kapp, E. *I:* 443, 610; *II:* 299
Kassner, R. *I:* 152
Kaufmann, F. *I:* 327
Keckermann *II:* 285
Kerényi, K. *I:* 168, 602s
Kierkegaard, S. *I:* 137, 172s, 175, 178, 319, 418, 666s; *II:* 17, 28, 61, 105s, 206, 261, 378s
Kimmerle, H. *I:* 240, 618, 656s, 670; *II:* 22, 389
Klages, L. *I:* 515, 602
Klein, J. *II:* 384
Kleist, H. von *II:* 200s
Klopstock *I:* 38, 114, 117
Knoll, R. *II:* 129
Koch, J. *I:* 524
Koebner, R: *I:* 167
Koelher, W. *I:* 131
Koller *I:* 157
Kommerell, M. *I:* 176s
Körte, A. *I:* 355
Koschacker, P. *II:* 109, 302
Kraft, V. *I:* 652
Krausser, P. *I:* 658
Kretschmer *II:* 103
Krüger, G. *I:* 170, 339, 347, 574, 619, 627, 639 *I:* 75, 125s
Kuhn, H. *I:* 9, 13s, 123, 390, 393, 614-616, 667; *II:* 389
Kuhn, Th. *II:* 115, 390
Künne, W. *II:* 389
Kunz, H. *II:* 248

Lacan, J. *II:* 116, 241, 352
Lagus, J. *II:* 267
Landgrebe, L. *I:* 625
Lang, H. *II:* 241
Langerbeck, H. *I:* 610
Larenz, K. *I:* 604, 613
Lebreton, J. *I:* 503
Leibholz, G: *I:* 614
Leibniz, G. *I:* 24, 58, 190, 235, 286, 499s, 528, 551; *II:* 206, 267, 388, 397
Leisegang, H. *II:* 384
Leonardo da Vinci *I:* 134
Lersch *II:* 103
Lessing, G. E. *I:* 81s, 112, 114, 117; *II:* 257
Lessing, Th. *II:* 376

Liebing, H. *I:* 617
Lipps, H. *I:* 512, 549s; *II:* 60, 112, 192, 326
Litt, Th. *I:* 514, 602, 639; *II:* 102s, 317, 386, 393
Locke *I:* 309
Lohmann, J. *I:* 484s, 497, 519; *II:* 221s, 226, 237
Loof, H. *I:* 114
Loos, E. *I:* 54
Lorenzen, P. *I:* 653s
Lorenzer, A. *II:* 250
Löwith, K. *I:* 265, 267, 436, 515, 593s, 626-630, 639; *II:* 19, 75, 104, 106, 138, 388
Lücke, J. *I:* 240, 618, 656; *II:* 22, 104
Luckács, G. *I:* 136, 342
Lutero, M. *I:* 224, 226s, 294, 345, 622; *II:* 97, 99, 267, 274-276, 283, 287, 325, 363, 367

Lledó, E. *II:* 389

Mach, E. *I:* 102
Mahnke, D. *I:* 190
Maier, H. *I:* 442
Maihofer, K. *II:* 368
Maimónides, M. *I:* 636
Malebranche, N. *I:* 190
Mallarmé *I:* 669; *II:* 342
Malraux, A. *I:* 127
Mann, Th. *II:* 351, 376
Mao-Tse-Tung *I:* 660
Maquiavelo, N. *I:* 630
Marco Aurelio *I:* 54
Marcuse, H. *I:* 288, 659s; *II:* 374
Marlowe *I:* 592
Marquard, O. *II:* 226
Marrou, H. J. *I:* 621
Marx, K. *I:* 342, 659s; *II:* 118, 237, 379
Masur, G. *I:* 260
Maupertais *I:* 59
Meier *I:* 657
Meier, G. F. *I:* 340; *II:* 98
Meinecke, F. *I:* 274, 602, 626
Melanchton, Ph. *I:* 226, 390s; *II:* 98, 267, 271-274, 276, 287, 300, 369
Menzer, P. *I:* 75
Merleau-Ponty *II:* 363
Mesnard, P. *I:* 112
Meyer, H. *I:* 114s
Miguel Angel *II:* 378
Mill, J. St. *I:* 31s, 34s, 644; *II:* 102, 310
Mirón *I:* 81
Misch, G. *I:* 278, 296, 300, 325, 600, 658; *II:* 102, 105
Molière *II:* 347
Möller, J. *I:* 9
Mollowitz, G. *I:* 134
Mommsen, Th. *I:* 352, 606; *II:* 215
Monan, J. D. *II:* 245
Mörike, E. *II:* 345, 347
Moritz, K. Ph. *I:* 114s, 135, 137
Morris, Ch. *II:* 171
Morus *I:* 61, 378; *II:* 288, 293
Müller, C. *I:* 114
Müller, M. *I:* 578
Musil, R. *II:* 385

Napoleón *II:* 312
Natanson, M. *II:* 113, 368
Natorp, P. *I:* 104-106, 279, 306, 308, 310, 546 *I:* 378s
Newton, I. *I:* 551; *II:* 164, 173, 221, 383
Nicolás de Cusa *I:* 50, 190, 500, 520s, 523-526, 572, 581, 596, 655; *II:* 19, 261, 288, 354, 397
Nietzsche, F. *I:* 21, 45, 99, 104, 170, 212, 306, 323, 328, 373s, 376, 419, 436, 501, 532, 593s, 629, 637; *II:* 18, 33, 38, 44, 52, 105, 116, 118, 197, 215, 322-324, 327s, 351s, 356, 359, 377-379, 386, 395
Novalis *I:* 657
Nüsse, H. *I:* 632

Odebrecht, R. *I:* 84, 133, 656
Oehler, Kl. *I:* 637
Oelmüller, W. *I:* 119
Oetinger, F. Ch. *I:* 57-61, 579, 617; *II:* 173
Olbrecht-Tyteca, L. *I:* 661; *II:* 368
Orígenes *II:* 97

Ortega y Gasset, J. *II:* 35
Osenberg *II:* 385
Ott, H. *I:* 604, 621s
Otto, W. F. *I:* 168, 602s, 611
Overbeck, F. *II:* 204s

Paatz, W. *I:* 184
Pannenberg, W. *I:* 9; *II:* 238
Panofsky, E. *I:* 587
Pareyson, L. *I:* 95, 163; *II:* 370
Parménides *I:* 170, 501, 551s; *II:* 89s, 351, 396
Pascal, B. *I:* 61
Patsch, H. *I:* 247, 657
Patzer, H. *I:* 411
Paul, J. *II:* 251
Peirce, Ch. *II:* 253
Perelman, Ch. *I:* 661; *II:* 113, 307, 368, 394
Pericles *II:* 254
Perrault, M. *II:* 290
Pflaumer, R. *II:* 389
Pflug, G. *I:* 55
Piaget, J. *II:* 114, 200, 248
Píndaro *I:* 196; *II:* 127, 382
Pinder *II:* 103
Platón *I:* 20, 24, 47, 51, 72, 1134s, 156, 159s, 165, 169, 171, 195, 262, 279, 339, 342, 386, 390s, 393, 419s, 426, 439-446, 448, 455, 472, 488-494, 500, 507, 509, 512s, 515-518, 520, 534, 545, 547s, 556s, 559, 572, 574-576, 580-582, 595, 610, 628-630, 635-638, 648s, 655; *II:* 19-21, 28s, 48, 76, 84, 89s, 96, 151, 158, 160, 181, 196, 208, 218, 227s, 230, 244, 246, 264, 272, 277, 285, 296-299, 304, 308, 318, 321, 325, 380s, 383-385, 394-396, 400s
Plessner, H. *II:* 200, 248, 369
Plotino *I:* 508, 595; *II:* 288, 378, 397
Plutarco *I:* 426, 627; *II:* 310
Pöggeler, O. *I:* 9, 20
Polanyi, M. *II:* 114, 248, 369, 399
Pollmann, L. *I:* 650
Poncio Pilato *II:* 51s
Popper, K. R. *I:* 645, 654; *II:* 12, 114, 371
Portmann, A. *I:* 151
Protágoras *II:* 228
Pseudo-Dionisio *I:* 114, 572, 577

Quintiliano *II:* 98, 229, 270

Rabeau, G. *I:* 513
Rabl, E. *I:* 605; *II:* 364
Rad, G. von *II:* 108
Rambach, J. J. *I:* 238, 378; *II:* 100, 108, 274, 289
Ranke, L. *I:* 253s, 256s, 259s, 262-273, 276-278, 283, 286, 292, 294, 303, 328, 433, 602; *II:* 27, 102, 184, 215, 233
Rastier *II:* 342
Raumer *II:* 254
Redeker, M. *I:* 618, 657; *II:* 268, 363
Regenbogen, O. *I:* 636
Reich, K. *II:* 388
Reid, Th. *I:* 55
Reinhardt, K. *II:* 253, 384
Riccobini *I:* 596
Rickert, H. *I:* 11, 281, 419, 600; *II:* 34, 317, 266
Ricoeur, P. *I:* 669; *II:* 116, 372
Riedel, M. *I:* 57, 647, 658; *II:* 118
Riezler, K. *I:* 12, 144
Rilke, R. M. *I:* 148, 472, 582; *II:* 128, 206, 386
Ripanti, G. *II:* 288
Ritschl, O. *I:* 227, 618, 620
Ritter, J. *I:* 615; *II:* 118, 289, 294, 370, 615
Robinson, J. M. *II:* 368
Rohr, G. *I:* 628; *II:* 34, 138
Ropitssch, E. *I:* 652
Rose, H. *I:* 476
Rosenkranz, K. *I:* 20, 95
Rosenzweig, F. *I:* 128; *II:* 17, 206
Rossi, P. *I:* 45
Rothacker, E. *I:* 34, 100, 295, 372, 590, 598, 602, 610-612 *I:* 102, 110, 329
Rousseau, J. J. *I:* 98s, 342, 574; *II:* 28, 74, 296, 316

Royce *II:* 253
Runge *I:* 128
Russell, B. *II:* 326

Salin, E. *II:* 377
Salmasius *I:* 55
Santinello, G. *I:* 572
Sartre, J.-P. *II:* 250s, 363
Savingny *I:* 240, 398; *II:* 302
Schaarschmidt, I. *I:* 38
Schadewaldt, W. *I:* 176, 465
Schasler, M. *I:* 95
Scheler, M. *I:* 131, 175, 293, 351, 382, 532, 539s, 657; *II:* 74, 328, 366, 378
Schelling, F. W. *I:* 93, 115-119, 128, 138, 251, 551, 557, 587, 602; *II:* 34, 101s, 105, 323
Scherer, W. *I:* 35
Schiller, F. von *I:* 82, 85, 92, 96, 99, 113s, 121-125, 143, 473, 648; *II:* 102, 150, 291
Schlegel, F. *I:* 93, 115, 117, 128, 148, 240, 251, 359, 438, 632, 657; *II:* 100, 102, 205, 326, 350, 363
Schleiermacher, F. *I:* 92, 96, 99s, 106, 209, 219-221, 225, 231s, 234, 237-254, 276, 278, 291, 294, 302s, 305, 331, 346, 361s, 365-367, 381, 396, 398, 406, 408, 416, 460, 471, 474, 564, 567, 569, 604s, 617s, 620, 632, 656-659, 666, 669; *II:* 21s, 26, 64, 97, 100-104, 107, 123, 205, 216, 228, 268, 270, 274, 280, 289, 293, 303s, 308, 312, 319s, 324s, 350, 352, 363-365, 373, 392
Schlick, M. *II:* 12, 311, 327
Schmidt, E. *II:* 245
Schmied-Kowarzik, S. W. *I:* 650
Schmitt, C. *I:* 591s
Schmitz, W. *I:* 134
Schöne, W. *I:* 184
Schopenhauer, A. *I:* 95, 551; *II:* 288
Schrade, H. *I:* 190
Schuetz, A. *I:* 314
Schuler, A. *I:* 620
Schulz, W. 385
Sedlmayr, H. *I:* 14, 134, 137, 166, 588s; *II:* 110
Seeberg, E. *I:* 449
Seebohm, Th. *I:* 650; *II:* 18, 108
Semler *I:* 229, 617; *II:* 100
Séneca *I:* 179
Senft, Ch. *I:* 618s
Seume, H. *II:* 288, 293
Sexto Empírico *II:* 310
Shaftesbury, C. de *I:* 39, 54s, 57, 60-63
Shakespeare, W. *I:* 92, 175; *II:* 344, 395
Shapiro, G. *II:* 337
Sica, A. *II:* 337
Simmel, G. *I:* 99, 106, 306
Simon, R. *II:* 99, 275
Singer, S. *II:* 396
Sinn, D. *I:* 314
Snell, B. *I:* 358
Sócrates *I:* 47-50, 169, 386, 420, 439s, 443, 491, 494s, 556, 635, 637s; *II:* 48, 93, 204, 220, 244, 325, 381, 393-396
Sófocles *II:* 378, 384, 395
Solger *I:* 111, 115, 117
Spengler, O. *II:* 376
Speusipo *I:* 516, 518
Spiegelberg, H. *I:* 625
Spinoza, B. *I:* 233-235, 237, 239, 339, 345, 453, 597, 626, 636; *II:* 99, 122s, 257, 290
Spitzer, L. *II:* 346
Sprague, R. K. *I:* 637
Spranger, E. *I:* 658; *II:* 102s, 110
Stachel, G. *I:* 649; *II:* 108
Staiger, E. *I:* 175, 332; *II:* 110, 346
Steiger, L. *I:* 620
Steinthal, H. *I:* 240, 248, 488, 658; *II:* 22, 101
Stenzel, J. *I:* 516, 566
Strauss, E. *I:* 131
Strauss, L. *I:* 53, 337, 364, 390, 614, 629-634, 636-639; *II:* 99, 290, 322, 396
Stroux, J. *I:* 335
Sturm, J. *II:* 273, 279

Sulzer *I:* 82, 596
Swift *II:* 384
Sybel *II:* 215

Tácito *I:* 358; *II:* 280
Tagore, R. *II:* 378
Tate, A. *II:* 97
Taylor, Ch. *II:* 115
Temistio *I:* 426, 501; *II:* 114
Tetens *I:* 53, 62
Thibaut, A. F. J. *I:* 657; *II:* 109, 269
Thomasius, Ch. *I:* 338
Thurneisen *II:* 104
Tieck *I:* 96
Tolstoi, L. *I:* 449
Tomás de Aquino *I:* 52, 503, 506, 508-511, 513, 521, 557, 581, 655; *II:* 113, 386
Trede, J. H. *II:* 389
Treitschke *II:* 216
Trier, J. *I:* 146
Troeltsch, E. *I:* 298, 401, 601, 625; *II:* 37, 103, 377
Tucídides *II:* 186, 311
Tugendhat, E. *II:* 246
Tumarkin, A. *I:* 160

Unamuno, M. de *II:* 106

Valéry, P. *I:* 134-136, 592
Vasoli, C. *I:* 45
Vattimo, G. *I:* 657; *II:* 101, 389
Vergil *II:* 350
Verra, V. *II:* 389
Vico, G. B. *I:* 49-54, 57, 63, 281, 287, 291, 343, 451, 661, 665; *II:* 112, 188, 263, 271, 302, 369, 393
Viehweg, Th. *II:* 368
Vischer, F. Th. *I:* 119
Vogler, P. *II:* 163
Volhard, E. *I:* 119
Volkmann-Schluck, K. H. *I:* 117, 520; *II:* 385
Volz, H. *II:* 288
Voss, J. H. *I:* 341
Vossler, K. *I:* 563
Vossler, O. *I:* 328; *II:* 215
Vries, J de *I:* 603

Wach, J. *I:* 235, 657; *II:* 102, 268
Waelhens, A. *I:* 9
Wagner, Ch. *I:* 508
Wagner, F. *I:* 602
Wagner H. *I:* 625; *II:* 376
Walch, C. F. *I:* 338, 345, 401; *II:* 109
Warburg, M. *II:* 341
Watson, L. C. *II:* 16
Watson-Franke, M. B. *II:* 16
Weber, M. *I:* 590, 601, 651, 663; *II:* 103s, 157, 160, 162, 301, 311s, 315, 377
Weidlé, W. *I:* 127
Weinsheimer, J. C. *II:* 12, 327
Weischedel, W. *I:* 185
Weizäcker, V. von *I:* 314; *II:* 17, 106, 128, 206
Wellek-Warren *I:* 669
Wertheimer, M. *I:* 131
Wesher, A. *II:* 391
Whitehead *I:* 649; *II:* 363
Wieacker, F. *I:* 9s, 15, 50, 398, 402, 603s, 607, 649; *II:* 110
Wiehl, R. *I:* 649, 667s; *II:* 199, 389
Wieland, W. *II:* 389
Wilamowitz *I:* 410
Winckelmann, J. *I:* 81s, 96, 109, 112, 114, 117, 256, 354, 357, 601
Winch, P. *II:* 232
Windelband, W. *I:* 11, 600, 608
Wittgenstein, L. *I:* 19, 648; *II:* 12s, 76, 111s, 232, 240, 246, 326, 363, 366, 401
Wolff, Ch. *I:* 59, 112; *II:* 98
Wolf, E. *I:* 598
Wolf, F. A. *I:* 230s, 239
Wölfflin *I:* 611
Wolters *II:* 377

Yorck, G. *I:* 305, 315-318, 321, 327, 602, 625 *I:* 102, 124, 134

Zabarella *II:* 272, 286
Zenón *I:* 556; *II:* 90s

«Al cabo de un cuarto de siglo ha llegado el momento de examinar, en su consistencia global, el esbozo teórico de *Verdad y método* I, que recogía investigaciones en torno a la unidad de un todo filosófico, y de averiguar si se advierten grietas o fisuras en la coherencia del conjunto...

En este sentido el presente volumen tiene un carácter complementario. Su contenido se articula en tres apartados: *preliminares, complementos* y, la sección más importante, *ampliaciones;* fruto del debate de mis ideas...

En empresas de este género es de rigor tener en cuenta el eco que el propio proyecto ha despertado en la crítica.

Espero que este volumen II de *Verdad y método* sirva para mejorar las deficiencias de *Verdad y método* I y estimular el trabajo de los más jóvenes».

ISBN: 84-301-1180-8

9 788430 111800